CORRIENTES DE INTERPRETACION DE LA BIBLIA

Casa Unida de Publicaciones
Apartado 97 Bis
México, D. F.

Editorial "La Aurora"
Corrientes Núm. 728
Buenos Aires

Primeda edición en inglés, 1946
Segunda edición en inglés, 1946
Primera edición en español, 1951

Traducción de
ROSA RUIZ DE LA PEÑA DE VILLAGRAN

Es propiedad
Copyright, 1951

IMPRESO EN MEXICO
PRINTED IN MEXICO

Impreso en los talleres Linotipográficos de la EDITORIAL JAKEZ, Filipinas 801,
Col. Portales

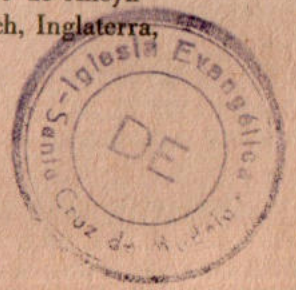
CORRIENTES DE INTERPRETACION de la BIBLIA

CONFERENCIAS PRESENTADAS EN EL COLEGIO EDWARD ALLEYN EN 1943

Editado por

C. W. DUGMORE, B. D.

Capellán del Colegio de Alleyn
GOD'S GIFT, Dulwich, Inglaterra.



Casa Unida de Publicaciones
Apartado 97 Bis
México, D. F.

Editorial "La Aurora"
Corrientes Núm. 728
Buenos Aires

CONTENIDO

CAP. PÁG.

PREFACIO 7
Por el Editor.

I. LA BIBLIA EN LA IGLESIA PRIMITIVA 12
Por el Rev. H. J. Carpenter, M. A. Rector del Colegio de Keble en Oxford.

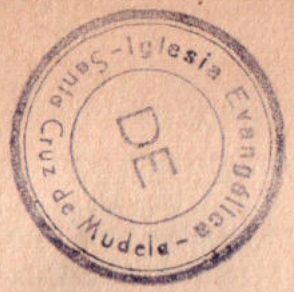
II. LA FE DE LA EDAD MEDIA. 37
Por el Rev. Fr. Conrad Pepler, O. P. Dr. en Sagrada Teología, Editor de "Blackfriars",

III. LA BIBLIA Y EL PUEBLO: PUNTOS DE VISTA PROTESTANTES ACERCA DE LA AUTORIDAD DE LA BIBLIA 67
Por el Rev. Albert Peel, M. A., Dr. en Lit., Editor de "The Congregational Quarterly" y de "Transactions of the Congregational Historical Society".

IV. ACCESO CRITICO A LA BIBLIA EN EL SIGLO XIX 98
Por el Rev. R. H. Lightfoot, D, D., Agregado del "New College" y Profesor de Exégesis de las Sagradas Escrituras en la Universidad de Oxford.

V. EL FRACASO DEL LIBERALISMO PARA INTERPRETAR LA BIBLIA COMO LA PALABRA DE DIOS. 116
Por el Rev. T. W. Manson, D. D., Dr. en Lit., Profesor de Crítica Bíblica y de Exégesis en la Universidad de Manchester y Conferencista de Grinfield, en Oxford.

VI. RESTAURACION DE LA INTERPRETACION TEOLOGICA DE LA BIBLIA 134
Por el Rev. John Lowe, D, D., Decano de la Iglesia de Cristo, en Oxford.



PREFACIO

Estas conferencias fueron sustentadas en la Capilla de Cristo en el Colegio de Alleyn *God's Gift*, en Dulwich, todos los domingos por la mañana durante el otoño de 1943. Habiendo sido yo la persona encargada de sugerir un ciclo anual de conferencias en la Capilla, así como de escoger el tema para esta primera serie, cayó bajo mi responsabilidad editarlas a fin de que puedan ser aprovechadas por un público más numeroso, por lo cual estará fuera de lugar una palabra de explicación acerca de su propósito.

Muy poco después de haberme hecho cargo del puesto que ocupo actualmente me ocurrió la idea de que lo que estamos intentando aquí podría ser de inestimable valor para aquellos que conmigo tienen bajo su responsabilidad la tremenda tarea de enseñar la fe cristiana (interprétese, "educación religiosa") en las tres grandes escuelas comprendidas en el Colegio de Alleyn, *God's Gift*, que la aventura estaría sin duda alguna de acuerdo con la intención de su fundador, Edward Alleyn, "por cuya bondad este Colegio se ha fundado para la piedad y el buen saber". [1]

Como tantas otras fundaciones de tipo religioso, el Colegio *God's Gift* ha tenido una marcha difícil, pero las palabras que se citan al final del párrafo anterior y que son parte de la plegaria del Fundador, resumen su propósito pasado y presente. Consagrada por el Arzobispo Abbot el día 1º de septiembre de 1616, la Capilla de Cristo —como "debe-

1 W. Young, *La historia del Colegio de Dulwich*, 1889, vol. I, p. 25.

rá ser nombrada y llamada en el futuro"— precedió en tres años a la apertura del Colegio. En torno a esta Casa de Dios se construyó el *Colegio God's Gift en Dulwich* en 1619, para un Director, un Rector, cuatro Maestros, doce Estudiantes pobres, seis Hermanos pobres y seis Hermanas pobres. La Capilla se encontraba en aquel tiempo comprendida dentro de la parroquia de Camberwell y servía a la aldea de Dulwich, sujeta a ciertos derechos que ejercía la iglesia madre. Es este, en breve, el origen de la situación actual, un tanto rara, ya que los residentes de la aldea de Dulwich tienen hasta la fecha el derecho de adorar en la Capilla del Colegio y es así como semana tras semana se reúne una grande congregación. Fueron en realidad los aldeanos de Dulwich los que formaron la mayor parte del auditorio al que se presentaron por primera vez las conferencias que se incluyen en el presente libro.

El tiempo pasó, y en 1741 James Allen, director entonces del Colegio *God's Gift* fundó una escuela para niños y niñas que lleva su nombre hasta la fecha. A partir de 1857 se hizo exclusivamente escuela de niñas, pero aun cuando es gobernada por su propia junta, la relación que existe entre la Escuela y el Colegio *God's Gift* nunca se ha interrumpido.[2]

En el año de 1857 la Fundación toda fué inspeccionada a moción del Parlamento después de una investigación practicada por la Comisión de Caridad. Fué abolida la antigua Cofradía y se nombró un cuerpo Directivo encargado de conservar la Fundación y sus propiedades. "En el período escolar comenzado en septiembre de 1858 se inició una nueva era. El Dr. Carver fué nombrado primer Director del *Colegio de*

[2] *La historia del Colegio de Dulwich*, 1889, vol. I, p. 227. La Escuela se conoce en la actualidad con el nombre de "Escuela de Niñas de James Allen".

Dulwich".[3] Los edificios escolares quedaron terminados en 1870 y los del Colegio de Alleyn en 1887. Por una nueva disposición, aprobada por Su Majestad la Reina en el Concilio reunido en 1882 y con frecuentes enmiendas desde entonces, se nombraron Encargados de Bienes cuyo trabajo consistía en administrar las propiedades y el Hospicio, o Refugio para Pobres (cuyos orígenes se remontan a los "seis hermanos pobres y seis hermanas pobres" de Edward Alleyn), y asimismo se asignaron Directores encargados del Colegio de Dulwich, la Escuela de Alleyn y la Capilla perteneciente a toda la Fundación. El nombre *Colegio de Dulwich*, título conveniente por su brevedad, dado antes de 1857 a la Institución situada en Dulwich no es ya, por consiguiente, sinónimo de *Colegio de Alleyn God's Gift*, aun cuando se usa todavía con cierta frecuencia. La Escuela de Alleyn, la Escuela para Niñas de James Allen, los hospicianos y los feligreses de la congregación de la Capilla no son miembros del *Colegio Dulwich* aun cuando todos se consideran parte del *Colegio de God's Gift*.

Hubo representantes de todas las secciones de la Fundación así como miembros del público en general cuando fueron presentadas estas Conferencias. Agradezco a los Directores del Colegio su venia para el uso de la Capilla para la presentación de los trabajos, así como para el uso del título de *Conferencias en Edward Alleyn* por el que se han dado a conocer. Se ha preparado ya una serie similar para 1944 y es mi anhelo personal que como parte de cualquier Plan Memorial de Guerra que se considere después del conflicto actual, se reúnan los fondos necesarios para hacer posible la presentación de un Curso permanente anual de sermones o conferencias que

[3] *Breves notas sobre la historia y los bienes del Colegio de Dulwich*, por A. W. P. Gayford, Maestro de Historia Superior del Colegio de Dulwich, 1936, p. 4.

lleven como finalidad ayudar a promover tanto la *piedad* como el *buen saber* que el fundador deseó que campearan en Dulwich.

La interpretación de la Biblia es asunto fundamental en la situación religiosa de nuestro días ¿Cómo vamos a comprender la Biblia? ¿Cómo vamos a enseñarla? Como han asentado tanto el Dr. Manson como el Dr. Lowe en estas disertaciones, no podemos echar atrás el reloj y tratar la Biblia como si nunca se hubiese emprendido el estudio riguroso de ella. Muchos de nosotros no podemos, sin embargo, aceptar el dicho del escritor de un famoso ensayo que apareció hacia principios del período de crítica histórica en Inglaterra: "la interpretación de la Escritura nada tiene que ver con cualquier opinión acerca de su origen. El significado de la Escritura es una cosa; la inspiración de la Escritura es otra." [4]

Los lectores se sentirán inclinados a convenir en que "las explicaciones místicas de Orígenes o de Filón y los razonamientos de Aquino o de Calvino "pertenecen a un sistema de pensamiento y de expresión que en cierta época se difundió por todo el mundo pero que ha desaparecido".[5] No todos considerarán la pérdida con la ecuanimidad con que lo hace Jowett ni reglamentarán en forma tan completa la interpretación mística de la escritura originándola en el estudio teológico de la Biblia que ha prescrito desde mucho ha con tal que se mantengan los indubitables resultados de una crítica bíblica sana. Si todo cuanto ha llegado a nosotros es Revelación, esto es, cierto número de verdades concretas contenidas en libros escritos sobre Dios y la religión",[6] es difícil comprender porqué la antología particular de "verdades concretas acerca de Dios

[4] Benjamín Jowett *On the Interpretation of Scripture*, en Ensayos y Revistas, (1860), pp. 350-351.

[5] *Op. cit.*, p. 419.

[6] W. Sanday, *Inspiración*, (Discursos en Bampton, 1893), p. 430.

y de la religión" que llamamos la Biblia, no deberían ser ahora revisadas y considerablemente aumentadas con los escritos de hombres de las épocas subsecuentes. Por otra parte, si "no se puede decir que la escritura de la historia como fué hecha por los hebreos requirió o muestra en realidad, signos de intervención sobrenatural",[7] tenemos tan sólo un mal texto de historia del pueblo judío y no existe en ninguna parte comprobación de la actividad redentora de Dios en la Historia. No hay manera de abreviar la solución de nuestras dificultades, pero por lo menos se hace cada vez más evidente, como lo demostrarán los siguientes sermones, la necesidad de un nuevo arreglo de nuestra exégesis.

Tan sólo me resta agradecer a cada uno de los oradores en particular su bondad al venir a Dulwich a presentar las conferencias, y con especialidad al Dr. Lightfoot por su ayuda en la preparación de la lista de conferencias. También desearía dar las gracias a los miembros de la congregación por su respaldo y su ayuda económica. El interés despertado por esta serie de estudios, espero, será compartido por todos aquellos que lean este libro.

C. W. DUGMORE

Antiguo Colegio,
Dulwich
Mayo de 1944.

[7] *Op. cit.*, pp. 400-401.

I. LA BIBLIA EN LA IGLESIA PRIMITIVA

Por H. J. Carpenter

Desde el comienzo de su existencia, la Iglesia Primitiva poseyó escrituras sagradas. Pretendía ser la nueva Israel, la heredera y sucesora de la Iglesia Judía; y entre los tesoros que pretendió heredar de la antigua Israel, se encontraba la colección de libros sagrados que conocemos con el nombre de Antiguo Testamento. Durante los primeros cien años de Cristianismo, cuando los cristianos hablaban de "la escritura", significaban tan sólo las escrituras judías. Existían y se leían en aquel tiempo los escritos cristianos; en realidad todos los libros que en la actualidad constituyen nuestro Nuevo Testamento fueron escritos dentro de este período, pero no eran aun considerados como un volumen de escritos sagrados en el mismo nivel que las escrituras obtenidas de los Judíos. En otras palabras, no existía aun un canon del Nuevo Testamento como el canon ya existente del Antiguo Testamento. Esta palabra "canon" es, por supuesto, un término cristiano posterior. La palabra griega significaba originalmente una regla, o tipo, o declaración autoritativa, y más tarde, aplicada a las escrituras, llegó a tener también el significado de una lista definida de libros. En ambos sentidos los judíos tenían en la época de nuestro Señor un canon de la escritura; o mejor dicho, poseían literatura sagrada que era considerada por ellos el *tipo* inspirado de enseñanza y conducta, consistente en una *lista* estricta de escritos. Es cierto que aún en el primer siglo del Cristianismo las autoridades judías no habían decidido por

completo si los libros de Eclesiastés y Esther deberían o no pertenecer a esta lista, pero ya para fines del siglo la discusión se había inclinado en su favor y la lista quedó por fin completa. La Iglesia Cristiana, por consiguiente, adquirió de la Iglesia Judía no solamente los escritos sagrados mismos, sino también la idea del canon, esto es, la idea de una colección estrictamente limitada de escritos, distintos de cualesquiera otros y poseedores de una inspiración y una autoridad muy especiales.

Es de importancia el hecho de que el Antiguo Testamento vino a la Iglesia Cristiana en una traducción griega. La lengua hebrea en que fueron originalmente escritos los libros era conocida por muy pocos judíos al principio de la era cristiana. Aun en la misma Palestina las escrituras tenían que ser traducidas al aramaico para el común de la congregación de las sinagogas, y para los judíos residentes en las ciudades pertenecientes al Imperio Romano tenían que ser traducidas al griego antes de la época de nuestro Señor. Cuando las labores de San Pablo hubieron terminado, un poco más de treinta años después de la crucifixión, la gran mayoría de los cristianos hablaban el griego, y la versión griega de las escrituras judías era la única en que se interesaban.

Uno de los resultados de tal situación fué que muchos de los términos técnicos necesarios para los escritores cristianos primitivos de los Evangelios y de las Epístolas en griego, existían ya en la traducción griega del Antiguo Testamento. No había, por ejemplo, palabra en el griego clásico que correspondiera a *iglesia*, pero los traductores del Antiguo Testamento habían usado ya la palabra *ecclesia* para el término correspondiente en hebreo, y los escritores cristianos tomaron esta palabra con la nueva significación que había adquirido. Podría citarse un gran número de ejemplos similares. Lo anterior representa una de las formas por las que el An-

tiguo Testamento controló el vocabulario y las ideas del Nuevo.

Para los judíos de Palestina los libros escriturales eran sagrados. Como se decía entonces "contaminaban las manos", y así quedó establecida una línea estricta que les separaba de otros libros religiosos. Los judíos de habla griega residentes fuera de Palestina eran menos estrictos e incluían entre sus escrituras libros adicionales tales como *La Sabiduría de Salomón* y *El Eclesiástico*, que forman parte ahora de los Apócrifos. Generalmente hablando, la Iglesia Cristiana de los primeros siglos adoptó esta lista más amplia, pero hacia fines del cuarto siglo San Jerónimo, que conocía el idioma hebreo, indicó que tan sólo los libros que conocemos como el Antiguo Testamento eran considerados como canónicos por los judíos. San Jerónimo, por consiguiente, hizo una distinción entre la inspiración de los libros canónicos del Antiguo Testamento y la autoridad menos definida de aquellos que conocemos bajo el nombre de Apócrifos. El asunto, no obstante, no fué nunca decidido por ningún cuerpo cristiano hasta la época de la Reforma cuando la Iglesia de Inglaterra[1] y las Iglesias Reformadas continentales, siguiendo los principios de San Jerónimo, hicieron una distinción entre la autoridad del Antiguo Testamento y la de los Apócrifos, mientras que la Iglesia Católica declaró todos estos libros[2] como igualmente pertenecientes al sagrado canon. Muchos de los eruditos en la Biblia del día de hoy juzgarían que, por lo que al contenido espiritual de los libros se refiere, por lo menos algunos de los libros apócrifos merecen ser incluidos en el canon de las Sagradas Escrituras.

Debemos volver a la consideración de cómo fué formado el canon del Nuevo Testamento y agregado al Antiguo. Los

[1] Véase el artículo VI.

[2] Excepto 2º *de Esdras y La Oración del Manasés.*

doctos en el asunto estarán en lo general de acuerdo en que en 110 A. D., o sea ochenta años después de la crucifixión, ya habían sido escritos la mayor parte de los libros del Nuevo Testamento. Los primeros, o sea las Epístolas de San Pablo, fueron escritos antes de 64 A. D., fecha de la muerte del apóstol. Pero las Paulinas y las otras Epístolas y aun los Evangelios mismos fueron originalmente más o menos libros locales, escritos para un grupo particular de cristianos y con una circulación limitada. Ya sea en los Evangelios o en las Epístolas, el mensaje tenía una nota de autoridad. Pero los libros en lo particular no fueron escritos con la intención consciente de que se incluyeran con los demás libros en el canon sagrado de la Iglesia. Sin embargo, hacia 200 A. D., la idea de la formación de un canon del Nuevo Testamento tomó forma. Tal cosa no fué resultado de ninguna decisión oficial por parte de la Iglesia. Sucedió sencillamente que para aquel entonces el pueblo cristiano, tanto el de las regiones orientales como el de las occidentales del Imperio Romano llegó a un acuerdo espontáneo acerca de la existencia de un canon de escritos inspirados cristianos a los cuales desde luego pertenecían los Cuatro Evangelios, las Epístolas de San Pablo y *I de Pedro y I de Juan*. Con respecto a los otros libros, eventualmente admitidos dentro del Nuevo Testamento, existía aún considerable duda en varios sectores de la Iglesia acerca de si deberían o no ser incluídos en la lista sagrada. Por ejemplo, aun cuando la *Epístola a los Hebreos* era generalmente aceptada como libro canónico en el oriente y en algunas partes del occidente en el año 200, A. D., la Iglesia en Roma no la aceptó como tal sino hasta el siglo cuarto no obstante que el libro ya era bien conocido allí. De manera semejante, muchas de las iglesias orientales de principios del siglo cuarto no habían incluído la *Revelación de San Juan* en su canon de escrituras. Podemos decir, sin embargo, que para el año 400 A. D., bajo la influencia de algunos obispos y maestros destacados y por la deci-

sión de algunos concilios locales, la lista que tenemos ahora quedó completa y reconocida como autorizada por toda la Iglesia. Así pues, la formación de un grupo exclusivo de escrituras neotestamentarias fué producto de un proceso gradual, que no quedó terminado sino hasta después de aproximadamente tres siglos de que habían sido escritos los libros.

¿Cuáles fueron los factores en la mente y en las circunstancias de la Iglesia que dirigieron este proceso? ¿Cómo llegó la Iglesia a reconocer como Palabra inspirada de Dios los libros del Nuevo Testamento? En los primeros tiempos de la predicación del Evangelio, los cristianos se conformaban con escuchar las palabras de nuestro Señor y los acontecimientos de Su vida proporcionados e interpretados por las enseñanzas orales de los apóstoles y de sus discípulos. Las Epístolas de San Pablo a los Corintios indican claramente que cuando fundó la iglesia en Corinto les dió las enseñanzas que él mismo había recibido, pero en forma oral. Cuando escribió las Epístolas descubría ya la necesidad de repetir, explicar y difundir sus enseñanzas en forma escrita. El hecho de que nuestros cuatro Evangelios fueran escritos durante los treinta o cuarenta años posteriores a la muerte de San Pablo es por sí mismo un testimonio de la necesidad que se hacía sentir en la Iglesia de un registro escrito y ordenado de la vida y de las enseñanzas de nuestro Señor. Los autores de los Evangelios no consideraban estar dando nuevas enseñanzas a sus lectores; escribieron tan sólo para confirmar y dejar sentado aquello que los lectores ya conocían y creían. Es por esto, dice San Lucas al principio de su Evangelio, que escribe a fin de que Teófilo pueda tener certeza de aquellas cosas en las cuales ha sido instruído y San Juan dice que su Evangelio ha sido escrito para que los lectores puedan creer que Jesús es el Hijo de Dios y creyéndolo puedan tener vida en su nombre. Puede decirse en lo general que los escritos del Nuevo Testamento fueron preparados para confirmar e interpretar la fe en Jesucristo,

fe que ya se poseía y se enseñaba en la Iglesia. No eran, como escrituras, la fuente original de aquella fe en la época en que fueron escritas: por algún tiempo después de ello. La fe fué transmitida por medio de una tradición viva, de maestro a maestro y de maestro a convertido. Las palabras del Señor y las enseñanzas de los apóstoles constituían la autoridad final, pero los cristianos primitivos creían poseer suficientes de aquellos dichos y de aquella tradición sin tener un registro escrito, de modo que aun después de que los documentos cristianos: los Evangelios y las Epístolas, habían sido escritos y habían principiado a diseminarse en la Iglesia, no se sintió la necesidad de recurrir a la palabra escrita en la forma en que se apeló a los escritos del Antiguo Testamento.

Ya en el curso del segundo siglo cristiano las circunstancias cambiaron. Mientras más se alejaron los días de nuestro Señor y de los Apóstoles, los cristianos se interesaron más y más en el registro escrito de sus enseñanzas. Más aun, tal deseo se adentró en los convertidos que estaban profundamente versados en el pensamiento y en la filosofía de la religión contemporánea del mundo greco-romano. Era natural que aquella gente encontrara en el Cristianismo problemas que no se habían presentado en la misma forma a los creyentes primitivos. Es de igual modo natural que se hiciera el esfuerzo de interpretar la fe cristiana de acuerdo con la filosofía religiosa contemporánea, con el consiguiente peligro de que mucho de lo que era distintivo en la fe original se obscureciera o se perdiera. Como resultado, la Iglesia se encontró obligada a hacer uso de los Evangelios escritos y de las escrituras de los apóstoles o de los maestros apostólicos en una forma distinta. Comenzó a señalarlos como autoridad principal por sus enseñanzas, autoridad que nadie podía disputarles dado que era la del Señor mismo y de Sus apóstoles, establecida en un registro fijo e inalterable. Tal cosa se hizo posible mediante el hecho

de que durante el segundo siglo estos libros cristianos se habían ido copiando y su circulación se había ido haciendo mayor cada vez entre las comunidades locales que constituían la Iglesia Cristiana. Se leían en el culto público lado a lado con el Antiguo Testamento. Antes de que terminara ese siglo encontramos ya evidencia de que por lo menos las iglesias principales poseían y utilizaban copias de los cuatro Evangelios, de las Epístolas de San Pablo, de los Actos y de algunos otros de los libros del Nuevo Testamento. No tan sólo poseían tales escritos; los consideraban como una unidad que debería formar el sagrado canon de la Escritura Cristiana, no menos inspirada y autorizada que lo que lo eran las escrituras heredadas del judaísmo.

No cabe duda de que el hecho fundamental en la mente de la Iglesia primitiva, por medio del cual se justificó esta nueva determinación, consistía en su creencia de que fué dada a los apóstoles una autoridad y una inspiración especial para interpretar y para conservar aquello de que habían sido testigos oculares y para enseñar a la Iglesia en nombre del Cristo resucitado de entre los muertos. Se presumía que dado que todos los apóstoles, incluyendo a San Pablo, eran inspirados por el único Espíritu Santo, sus escritos participaban de su inspiración personal y así, juntos, constituían un firme y único testimonio de la verdad del Evangelio. Un Espíritu Santo único había inspirado un único testimonio apostólico contenido en los varios libros.

Quedaba, sin embargo, la duda con respecto a cuáles de los muchos libros que circulaban en aquel entonces en la Iglesia eran de autoridad apostólica o por lo menos contaban con el respaldo de dicha autoridad. Como lo indiqué al principio, el asunto no se resolvió en definitiva mediante el común juicio de la Iglesia sino hasta aproximadamente 400 A. D., pero mucho antes de esa fecha el grupo principal de escritos que forman nuestro Nuevo Testamento había obtenido la aprobación unánime para ser considerado como de fuente inspirada. El primero y el cuarto de los Evangelios se atribuyeron a los apóstoles y después de un período de incertidumbre aun de cierta duda, en el siglo segundo la autoridad apostólica de San Juan llegó a ser sostenida no menos firmemente que la de San Mateo. Marcos, el autor del segundo Evangelio, se consideró como discípulo de San Pedro; y Lucas, el autor del tercero de los Evangelios y de los Actos, como discípulo de San Pablo. Las Epístolas de San Pablo llevaban en sí su propia autenticidad, lo mismo que la de Pedro, mientras que la aceptación del Evangelio según San Juan llevaba consigo la de la primera Epístola atribuída al mismo autor. El caso de otros libros que pretendían provenir de los apóstoles o de los círculos apostólicos no era tan claro, sin embargo. ¿Quién era el autor de la *Epístola a los Hebreos?* ¿Era San Pablo en realidad el autor de la segunda Epístola que lleva su nombre? Hubo duda acerca de estos libros y de las Epístolas de *Santiago* y de *Judas*, porque en algunos sectores de la Iglesia existían tradiciones en el sentido de que habían sido escritas en un período posterior, o, como es probable en el caso de Hebreos, por una persona conocida, que no formaba parte del círculo apostólico. Existía duda también acerca de la *Revelación de San Juan* porque algunas de las autoridades más destacadas de la Iglesia consideraban que su mensaje no estaba en armonía con los escritos apostólicos conocidos. Al fin, sin embargo, todos estos libros llegaron a reconocerse como obra de autores apostólicos y pertenecientes, por consiguiente, al canon.

Todo este proceso de selección de los libros que forman el canon del Nuevo Testamento y que acabo de describir, muy bien puede parecernos, a primera vista, algo dirigido por pruebas en cierto sentido externas y formalistas, especialmente desde que la ciencia moderna ha encontrado razones justas para negar la autoridad apostólica directa en algunos de estos

libros. Pero comprenderemos mejor el proceso de selección si lo consideramos desde un punto de vista más amplio. Existieron discusiones acerca de la autoridad de los libros, y en este sentido pueden haberse hecho decisiones erróneas. Pero, como se señaló con anterioridad, la selección final, una vez terminada, no fué resultado de una decisión formalista. Surgió de un movimiento del sentir unánime de la Iglesia que reconoció en los libros seleccionados la expresión auténtica del cristianismo apostólico. Para asentar el punto en forma más libre pero también más exacta, diremos que los libros cuya autoridad apostólica era, o es, dudosa y discutida, entraron al canon porque se les reconoció como la clase de libros que pudieron haber escrito los apóstoles o sus discípulos. Se consideró que llevaban el sello genuino de la fe apostólica. La Iglesia discernió en ellos las marcas inequívocas de la verdad y la inspiración. El contenido de los libros fué elemento tan decisivo como cualquier tradición acerca de los autores. Esto se confirma por el hecho de que circulaban otros libros, los que han llegado hasta nosotros, que llevan nombres de apóstoles o de personas asociadas a ellos, tales como la primera *Epístola de Clemente*, la *Epístola de Bernabé* y las *Enseñanzas de los Doce Apóstoles*. Estos libros y algunos otros estuvieron a punto de ser incluídos en el canon del Nuevo Testamento, pero al fin no fueron aceptados. Todos ellos son, en su estilo, importantes y edificantes, y hay uno de ellos, por lo menos, que fué escrito antes de la fecha probable de algunos de los libros canónicos. Pero comparando en la actualidad su mérito con el de la literatura del Nuevo Testamento, no podemos poner en duda el juicio de la Iglesia Primitiva al excluirlos. No poseen el distintivo directo e inmediato de autoridad inherente y exponen a veces puntos de vista curiosos y parciales; de modo que debemos estar satisfechos de que hayan quedado excluídos. En otras palabras, nuestro juicio puede sostener aquello que los cristianos han continuado creyendo desde los primeros

siglos, esto es, que el Espíritu Santo guió la mente de la Iglesia al hacer la selección de algunos libros y rechazar otros cuando estaba formándose el canon de las escrituras del Nuevo Testamento.

Tenemos, pues, que para la Iglesia primitiva, el Nuevo Testamento representa el testimonio de los apóstoles acerca del Evangelio de Jesucristo, acerca de Su vida, de su muerte y de su resurrección y de la vida y fe de la comunidad primitiva de creyentes en El. Esta convicción en relación con los escritos del Nuevo Testamento no llevó en sí necesariamente la creencia de que cada una de sus palabras y de sus aseveraciones fué inspirada y libre de todo error, porque la inspiración de los autores sagrados puede haber sido real y efectiva sin necesidad de que tal inspiración se hiciera extensiva a cada una de las palabras que escribieron. Pero fué quizá inevitable que la Iglesia primitiva asumiera un punto de vista literal acerca de la inspiración de los escritores apostólicos, dado que había heredado del judaísmo un concepto similar acerca de la inspiración del Antiguo Testamento.

Tenemos tan sólo que examinar el Nuevo Testamento mismo para darnos cuenta de la forma en que los primeros cristianos hicieron uso de las Escrituras judías. Nuestro Señor mismo se refirió a "la ley y los profetas" como algo que El había venido a cumplir. Por medio de su demanda de ser el Mesías, El había indicado que Su trabajo consistía en hacer posible esa era final de redención que los profetas habían buscado. Dijo a Sus discípulos que muchos de los profetas y de los reyes habían ansiado presenciar lo que ahora ellos veían. En el Evangelio de San Lucas el Cristo resucitado, al ir de camino con los dos discípulos que iban a Emmaús, "comenzando desde Moisés y de todos los profetas, declarábales en todas las Escrituras lo que de él se decía".[3] No era, por con-

[3] Lucas 24:27.

siguiente, de sorprender, que los primeros predicadores del Evangelio apelaran a su auditorio judío haciendo uso de pruebas sacadas de las escrituras para demostrar que Jesús era en realidad el Cristo prometido y que su vida, muerte y resurrección, había sido predicha tal y como había acontecido. El sermón de San Pedro el día del Pentecostés se refiere a los Salmos 16 y 110 y por ellos demostró que David había hablado de la resurrección de nuestro Señor así como de su ascensión. Cuando los evangelistas escribieron sus Evangelios señalaron de vez en cuando algún hecho que en la vida del Señor fué el cumplimiento de algún pasaje de la Escritura; hicieron uso de fraseología que parece implicar que las cosas tenían qué ocurrir como ocurrieron a fin de cumplir la profecía. Es así como los dos primeros capítulos del Evangelio según San Mateo, que relatan el nacimiento y la infancia del Señor contienen profecías del Antiguo Testamento que se encuentran en relación con los puntos más importantes de la historia: la concepción virginal, el nacimiento en Belén, la huída a Egipto, la muerte de los inocentes y la vida en Nazaret. Si vemos más allá del Nuevo Testamento y dentro del período que le sigue inmediatamente, encontramos que los escritores cristianos hicieron los mismos esfuerzos para demostrar que el Antiguo Testamento está lleno de alusiones proféticas a Jesucristo y a la obra redentora que vino a realizar. No era tan sólo a los judíos instruídos en el conocimiento de las escrituras a quienes tal argumento apelaba con una fuerza transformadora. Los gentiles educados se impresionaban asimismo a causa de la indicación que hacían los maestros cristianos acerca de que las antiguas escrituras judías habían predicho en detalle la venida del Salvador y todos los acontecimientos de Su vida. El argumento parecía establecer de inmediato la inspiración de las escrituras y la verdad de la creencia cristiana en Jesucristo.

Los argumentos detallados, empleados así, nos parecen a menudo curiosos. Cuando San Mateo, en la narración de la

huída de la sagrada familia hacia Egipto menciona las palabras del profeta Oseas: "De Egipto llamé a mi hijo" [4] no podemos menos que recordar que las palabras del profeta se refieren originalmente a la liberación del pueblo de Israel de Egipto tal como ésta se narra en el *Exodo*. Otro ejemplo, tomado al acaso, es el de Justino Mártir, que al escribir hacia mediados del siglo segundo señala diversos pasajes del Antiguo Testamento como pasajes proféticos en relación con los brazos extendidos de Cristo en la cruz y con su resurrección. Dice:

"Porque no fué sin propósito que el profeta Moisés, cuando Aarón y Hur sostuvieron sus brazos, permaneció en esta forma hasta la tarde. El Señor permaneció en el árbol de la cruz casi hasta la tarde y le enterraron al anochecer; luego, al tercer día, se levantó otra vez. Tal cosa fué declarada por David cuando dijo: 'Con mi voz clamé a Jehová, y él me respondió desde el monte de su santidad. Yo me acosté, y dormí, y desperté; porque Jehová me sostuvo'. E Isaías menciona del mismo modo, y refiriéndose a El, la forma como había de morir, diciendo: 'Extendí mis manos a un pueblo rebelde y contradictor'." [5]

Podrían citarse multitud de ejemplos.

No podemos usar en la actualidad el argumento de la profecía en la misma forma que lo usó la Iglesia primitiva. Tenemos un sentido más claro de las condiciones históricas y de las limitaciones bajo las cuales se escribieron las narraciones y las profecías del Antiguo Testamento. Algunos de los detalles a los que apelaron los cristianos primitivos como de particular significación, nos parecen en la actualidad meros accidentes de lenguaje o de historia, pero estaríamos gravemente equivocados si hiciéramos a un lado, considerándolo inválido

4 Mateo II:15; Oseas XI:1.
5 Diálogo con Trypho, XVII; véase XC.

o sin importancia, tal uso primitivo del Antiguo Testamento. Es perfectamente cierto que las enseñanzas del Antiguo Testamento nos proporcionaran el único ambiente en el que la persona y la obra de Jesucristo pueden comprenderse. Tal cosa se implica en sus propias palabras tal y como las han registrado sus biógrafos, así como por el hecho de que haya venido en medio del pueblo judío. Trajo consigo un nuevo Evangelio, una nueva revelación, un nuevo pacto, pero lo que era nuevo, presuponía lo antiguo. Como veremos, aquellos que vinieron al cristianismo con una perspectiva griega y querían entender a Jesús aparte del Antiguo Testamento, llegaron tal sólo a mal interpretarlo en forma que negaba los hechos más fundamentales del Evangelio. Las esperanzas y las visiones de los antiguos profetas constituyeron en realidad lo que El vino a hacer posible. Israel había aprendido el hecho de la supremacía de Dios sobre la historia. Su propósito les fué revelado como el que obró por medio del llamamiento del pueblo a servirle y a conocerle. Y era, sin embargo, un propósito que, como lo sabían todos los profetas, esperaba su cumplimiento. Los fracasos y los sufrimientos del pueblo judío revelaron a Dios como padre fiel y redentor justo y misericordioso, pero ni Su naturaleza real ni Su propósito final fueron completamente revelados. Los profetas miraban siempre hacia el futuro con esperanzas que constantemente fallaban para renovarse otra vez. Jesucristo no puede haber sido lo que El mismo pretendía a menos que aquellas esperanzas, y la fe en que habían sido fundadas fueran válidas. Tras El se encontraba toda la historia espiritual del pueblo de Israel y es tan sólo a la luz de esa historia que podemos reconocerle como Hijo de Dios, la última y final Palabra de Dios al hombre.

No debemos suponer, sin embargo, que la Iglesia primitiva no se daba cuenta de los problemas que surgían del esfuerzo de interpretar las escrituras. Durante el segundo siglo, precisamente cuando el canon del Nuevo Testamento tomaba forma,

estos problemas surgieron en la mente de los maestros cristianos más responsables, en forma particularmente aguda. Se estaba uniendo a la Iglesia gente que no estaba familiarizada con los antecedentes judíos del cristianismo. Para ella las escrituras del Antiguo Testamento presentaban ideas extrañas y aun repulsivas. No era tan sólo que algunas de las porciones del Antiguo Testamento les parecían tener un bajo nivel moral; aun rechazaban la idea de Dios como creador de todo este mundo visible y material. En la religión greco-romana de la época existía una tendencia a despreciar el cuerpo humano y todo cuanto lo rodeaba. Se pensaba que había un elemento espiritual divino en el hombre, el cual quedaba prisionero dentro del cuerpo físico. La finalidad de la religión consistía en hacer al hombre consciente de este hecho, capacitando así a este elemento espiritual para escapar de su prisión después de la muerte, y volver a su morada con Dios. Un movimiento, conocido ahora por gnosticismo, que interpretaba al cristianismo de acuerdo con estas ideas, surgió y se esparció rápidamente durante el segundo siglo y arrastró tras sí casi toda la ideología de la época. Cuando tal movimiento se inició, muy al principio del siglo segundo, la Iglesia no había formado aún el canon del Nuevo Testamento; antes de que el peligro hubiera desaparecido, tal paso había sido dado. Fué, no obstante, el elemento judío que se encontraba dentro del cristianismo y personificado por el Antiguo Testamento el que constituyó un obstáculo a los maestros gnósticos, ofreciendo una nueva interpretación de las escrituras judías que estuviera de acuerdo con sus puntos de vista.

Será más fácil para nosotros entender todo este interesante episodio de la vida de la Iglesia primitiva si consideramos los puntos de vista de unos de los representantes de este movimiento, aun cuando no es en todos respectos el representante típico. Se trata de Marción, procedente de Sinope, a orillas del Mar Negro, y maestro en Roma por el año 140 A. D.

Logró fundar su primera escuela de pensamiento dentro de la Iglesia, y luego un cuerpo separado, organizado como iglesia rival, que duró por algunos siglos. Marción rechazó desde luego las escrituras como revelación del Dios que adoraban los cristianos. No decia que fueran falsas; por el contrario, las reconocia como registro inspirado, pero decia que lo que consignaban era la revelación de otro Dios que existia realmente y que no era el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. El Dios cristiano era desconocido y no habia sido revelado sino hasta la venida de Cristo. Marción creia en la existencia de dos dioses diferentes. Las razones que lo llevaron a tan extraña conclusión arrojarán luz en el problema de la interpretación de las escrituras tal y como se presentó en la mente de algunos de los cristianos del siglo segundo. Parece haber habido dos corrientes de pensamiento en la mente de Marción. Una era la idea ya mencionada y que prevalece en muchas de las religiones no cristianas de nuestros días, esto es, que el mundo material se identificaba con el mal. Si tal idea era aceptada, venía lógicamente la conclusión de que el mundo, tal como lo conocemos, no habia sido creado por un Dios bueno y sabio. Tenemos como parte fundamental de la religión del Antiguo Testamento, que Dios creó este mundo y todo cuanto en él hay; y lo que es más, que él encontró su obra muy buena. El cuerpo humano y su medio ambiente físico, así como sus facultades espirituales son obra de Dios. Marción, en común con otros maestros gnósticos aceptó el hecho de la creación, pero atribuyó la obra a un dios inferior que era, si no malo, por lo menos tonto y malicioso. Sostenía que las Escrituras del Antiguo Testamento se referían exclusivamente a esta deidad inferior. Los profetas de las escrituras eran sus profetas y asimismo eran suyas las leyes y la revelación. Jesucristo vino como Hijo y revelador de Su Padre para salvar al hombre del mundo en que el dios creador lo había colocado. Los principios

de Marción le obligaban a negar que Jesucristo hubiera tenido en realidad un nacimiento humano, o que poseyera un cuerpo material: su cuerpo, según él, tenía tan sólo la apariencia de ser material como el nuestro. En las enseñanzas de Marción la creencia cristiana de la encarnación del Hijo de Dios en una vida realmente humana hubo de desaparecer, como desapareció también la esperanza cristiana de la resurrección del cuerpo.

Marción compartió todos estos puntos de vista con otros que representaban el movimiento gnóstico, pero él fué más allá. Creyó ver una contradicción fundamental entre el *carácter* del Dios del Antiguo Testamento y el Dios revelado por Jesucristo. El Dios del Antiguo Testamento se caracterizaba por el celo y el furor. Era un Dios de ley y de justicia. El Dios cristiano era un Dios de amor. Para apoyar este punto. Marción apeló a San Pablo que tanto y tan firmemente había insistido en la libertad de los cristianos de la Ley y en el contraste que existe entre la Ley y el Evangelio. Para Marción, San Pablo era el único representante del Evangelio de Jesucristo. Consideraba que todos los otros apóstoles le habían mal interpretado y habían mezclado sus enseñanzas con los remanentes del judaísmo. De acuerdo con esto, Marción decidió formar un canon del Nuevo Testamento según su propia opinión, el cual consistía en diez de las Epístolas de San Pablo y el Evangelio de San Lucas, el discípulo de San Pablo, con la omisión del nacimiento de nuestro Señor. Estos libros eran los únicos que contenían el verdadero testimonio apostólico de Jesucristo y constituían las únicas escrituras que Marción reconocía.

Tan sólo con este breve bosquejo de los puntos de vista de Marción se verá claramente lo fundamental de su reto a las enseñanzas de la Iglesia de su época. Fué un reto que tuvo una profunda y vasta repercusión. Tenemos aún algunos de los libros que fueron escritos por los teólogos más destacados

de la Iglesia para refutar a Marción. La refutación tomó tres formas: se señalaba, en primer lugar, que Marción tomaba en cuenta la evidencia en una forma completamente arbitraria cuando declaraba haber encontrado en San Pedro y San Lucas, los únicos testigos apostólicos del Evangelio. Los otros tres evangelios, el libro de los Hechos y algunos otros de los documentos cristianos tenían tanto derecho a recibir la atención de los cristianos, como las Epístolas Paulinas. De hecho podemos decir que las enseñanzas de Marción constituyeron una de las circunstancias que obligó a la Iglesia, a reunir los libros del Nuevo Testamento formando con ellos un canon que se opusiera al arbitrariamente formado por Marción. La segunda forma de refutar consistió en tratar de comentar las escrituras de tal modo que quedara aclarado que tanto Jesús como sus discípulos, al hablar de Dios, se referían al Dios Creador del Antiguo Testamento y no a un nuevo Dios, desconocido y sin revelación al mundo antes de la venida de Cristo. Esto no fué difícil de lograrse y los mejores oponentes a Marción se muestran como sobrios y juiciosos intérpretes tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento cuando lo refutan en este punto. De manera semejante y en conformidad con el significado natural de toda la evidencia, afirman la realidad del cuerpo humano de nuestro Señor, en contra de los esfuerzos de Marción para hacerlo aparecer como una mera apariencia. Dios creó al hombre y creó asimismo su medio ambiente material, y la encarnación del Hijo de Dios en un cuerpo real confirmó esta verdad del Antiguo Testamento. La fuente de maldad del hombre no fué su cuerpo sino su voluntad débil y perversa. En todos estos puntos los críticos ortodoxos contrarios a Marción fueron fieles intérpretes de las escrituras judías y de las cristianas.

¿Pero qué podía decirse para refutar el contraste radical establecido por Marción entre el Dios de la ley y el Dios del amor? Existían varias respuestas a este punto. Una de ellas

consistía en el método alegórico de interpretación del Antiguo Testamento al que me referiré un poco más adelante. Pero mientras tanto, podemos notar que uno de los más grandes opositores a Marción, el Obispo Ireneo, que escribió como por el año 180 A. D., había elaborado un punto de vista que muy bien podemos describir como de revelación gradual. El señaló [6] que la etapa de la ley tenía qué venir primero en la revelación de Dios a la raza humana. Los hombres tenían qué aprender el significado de la obediencia antes de que se les pudieran dar los mandamientos de amor. Tenían que ser siervos antes que pudieran llegar a ser hijos. Y cuando el Señor dió por fin los nuevos mandamientos de amor e hizo una revisión de la antigua ley de acuerdo con ellos, sus demandas no fueron menos, sino más exigentes que las del antiguo Pacto. La revelación del amor divino presuponía la revelación de la justicia divina. Marción no pudo llegar a comprender que un Dios único pudiera revelarse en la ley y los profetas y al mismo tiempo en Jesucristo, pero adaptando Su revelación a las necesidades del hombre y a sus capacidades en los diversos períodos.

Una tercera respuesta a Marción consistió en apelar a la tradición de la Iglesia tal y como había venido de los Profetas a través de una sucesión de maestros reconocidos. Aun cuando los Apóstoles no hubieran nunca escrito nada, la Iglesia (sostenía este argumento), hubiera poseído el verdadero Evangelio, porque había sido dado públicamente en todas las iglesias locales desde los tiempos apostólicos. Las enseñanzas de estas iglesias en todo el mundo, especialmente de las fundadas por los apóstoles, estaban unánimes en contra de Marción. Los puntos principales de aquella tradición se resumían en frases parecidas a las de nuestro Credo de los Apóstoles. La Iglesia del siglo segundo, por consiguiente, proclamaba la posesión de

6 Adv. Haereses, IV, cc, 24-8.

una tradición no escrita de las enseñanzas apostólicas, por la cual la tradición incluída en las escrituras tenía qué ser interpretada. Ambas tradiciones provenían de una sola fuente; cada una de ellas era intérprete fiel de la otra.

Esta crisis causada por Marción y los gnósticos ilustra la forma radical en que la Iglesia del siglo segundo tuvo qué enfrentarse al asunto de la unidad del Antiguo y el Nuevo Testamentos. Sus respuestas a las dificultades así surgidas son hasta la fecha dignas de respeto: el recurso al hecho de que el Nuevo Testamento presupone las enseñanzas de las escrituras judías; el recurso de la idea de las etapas en la propia revelación de Dios en Su educación a la raza humana; el recurso de las enseñanzas tradicionales y del culto de la Iglesia como la clave para entender la escritura.

La crisis fué así dominada, pero los teólogos ortodoxos de los siglos siguientes sentían aún la existencia de un problema con respecto al Antiguo Testamento. Creyendo, como creían, que la inspiración de las Escrituras significaba que nada había sido escrito en ellas por accidente, encontraron que mucho del Antiguo Testamento era confuso si se interpretaba literalmente. De acuerdo con esto, buscaron significados y verdades más profundas en la palabra escrita y surgió un amplio sistema de interpretación alegórica. No era este un método nuevo; algunos judíos lo habían empleado ya en su estudio de las escrituras antes de la era cristiana y ellos, a su vez, debían esta idea a la sugestión de algunos pensadores griegos que habían alegorizado la mitología griega. Pero fué el gran maestro cristiano Orígenes, de Alejandría, quien en sus sermones y comentarios sobre los libros de la Biblia, escritos en la primera mitad del siglo tercero, estableció dicho método alegórico en la Iglesia, donde prosperó durante muchos siglos. Orígenes era un letrado distinguido que poseía todos los conocimientos de su época y cuya mente era perspicaz y crítica. Estaba convencido de que muchos de los pasajes difíciles de las escrituras habían sido oscurecidos intencionalmente por el Espíritu Santo a fin de estimular la mente del estudiante inteligente haciéndolo buscar un significado más profundo. Existen algunos pasajes de la escritura que no deben tomarse de ningún modo en forma literal, y aquellos que los han tomado literalmente han llegado, como Marción, a dejar de sentir reverencia por las escrituras; o bien, como lo han hecho algunos cristianos más sencillos, han atribuído a Dios cosas completamente indignas de El. Debemos por consiguiente reconocer, sostiene, que algunos de los pasajes de la escritura tuvieron la intención de enseñarnos y transmitirnos verdades morales y espirituales bajo la forma de una narración histórica o de un mandamiento externo. Por ejemplo, asegura Orígenes, nadie puede suponer que Dios personalmente haya plantado el jardín del Edén, o que Adán se haya escondido de la vista de Dios tras un árbol, o que los judíos hayan recibido el mandamiento literal de no comer buitres o de permanecer inactivos en su casa durante todo el sábado; de semejante manera, en las palabras de nuestro Señor no podemos entender literalmente el mandamiento dado a los apóstoles de "no saludar a nadie en el camino" o de "sacar el ojo derecho". En todas estas aseveraciones bíblicas y en muchas otras parecidas, el investigador inteligente buscará el sentido moral y espiritual. La intención de ellas es la de presentar, en lenguaje figurado, algún precepto para la conducta o alguna advertencia contra el vicio; este es el *sentido* moral, y más allá de él se encuentra el sentido *espiritual*, es decir, una referencia a algún misterio relacionado con la doctrina de Dios o de nuestro Señor y su obra, o de la Iglesia, o de la vida espiritual y el destino del hombre.

Un ejemplo puede servir para ilustrar suficientemente cómo trabajó este método de interpretación. La historia de Rahab, la ramera, y los espías enviados por Josué para observar la ciudad de Jericó nos parece ser una narración histórica directa

en su sentido. Pero así es como la trata Orígenes.[7] Los espías tipifican los precursores de nuestro Señor, especialmente a Juan el Bautista. Rahab representa a los publicanos y pecadores que escucharon el mensaje del Bautista. Los espías le dieron instrucciones de que colgara de su ventana un cordón escarlata que tendría por objeto protegerla a ella y a toda su casa de la muerte cuando fuera tomada la ciudad. En el cordón escarlata hay un símbolo de la sangre salvadora de Cristo y el hecho de que la seguridad hubiera sido prometida tan sólo a los que se reunieran en la casa de Rahab indicaba que tan sólo en la comunidad de los fieles, o sea la Iglesia, se encuentra la salvación por medio de la sangre de Cristo. De esta manera la historia del Antiguo Testamento y la ley y los profetas llegaron a estar llenos de alusiones figurativas acerca de las doctrinas, la fe y la vida de la Iglesia Cristiana.

Para nosotros, este método de interpretación se nos presenta como peligroso y artificial. Con nuestro sentido histórico más avanzado podemos asumir que lo único que interesa es lo que el escritor del libro o del pasaje en cuestión tenía en mente cuando lo escribió. El método alegórico parece poner un significado arbitrario en el texto y pretender luego que lo ha descubierto allí. Pero debemos por lo menos reconocer que un método de interpretación que se recomendó a sí mismo a los brillantes intelectos de Orígenes y San Agustín no puede dejar de tener algún fundamento. Testifica tanto acerca a su entendimiento con respecto a la reverencia debida a la escritura, como de las dificultades existentes para interpretarla. San Agustín en sus *Confesiones,* nos dice cómo el método alegórico de entender el Antiguo Testamento, tal y como fué expuesto por San Ambrosio, le ayudó a vencer los problemas intelectuales que le impedían aceptar la fe cristiana.

[7] Véase In Lib, Jesu Nave, Homilia III, 3-5.

"Me regocijé también porque estuve en posibilidad de leer con otros ojos aquellas antiguas escrituras de la Ley y los Profetas que parecían ser tan absurdas. . . Con gozo escuché a Ambrosio en sus sermones al pueblo, insistir en las palabras 'la letra mata pero el espíritu vivifica' como la regla que debe ser observada en forma más cuidadosa para quitar el velo místico y aclarar el sentido espiritual de aquellos pasajes que en su acepción literal parecían enseñar tonterías".[8]

Y, en cualesquiera circunstancia que se aplicara al Antiguo Testamento, existía una justificación más profunda para el método alegórico que la simple forma de quitar las dificultades. Los más grandes temas del Antiguo Testamento aparecen de nuevo en la revelación cristiana del Nuevo Testamento. Las ideas del pacto y del pueblo escogido, del pecado y del sacrificio, de Dios como creador y redentor, pastor y purificador del alma humana, son llevadas a un nivel más elevado, en revelación de Jesucristo. No fué un error en principio el de volver a la antigua revelación desde el punto de vista de la nueva y de buscar allí signos, sugestiones y vestigios de aquello que Dios había de traer a la luz en el tiempo apropiado. Si contamos con otros métodos para alcanzar la interpretación del Antiguo Testamento, y los preferimos, podemos por lo menos admirar la persistencia y la devoción con que las mentes privilegiadas de los primeros siglos escudriñaron las escrituras para descubrir en ellas la luz que con toda certeza creían se encontraba allí, aun cuando escondida en parte.

La Iglesia primitiva estuvo, entonces, muy al tanto de la dificultad de interpretar las escrituras. El trabajo, la oración y la pureza de intención fueron algo esencial a fin de que el mensaje divino pudiera llegar al corazón y a la mente humanos. Pero la verdad salvadora podía ser encontrada en las escrituras si el investigador se sometía a las condiciones necesarias. En

[8] Confesiones, VI, 4.

todas las controversias doctrinales de aquel período, los teólogos apelaban a la autoridad de la Biblia como cosa decisiva; contenía la Palabra revelador de Dios como guía y como regla de fe.

No debo, sin embargo, dejar a ustedes con la impresión de que la Biblia era propiedad e interés solamente de los teólogos y los eruditos. Existe poca evidencia que demuestre qué tanto leía la Biblia en la intimidad del hogar el común de los cristianos. Pero, a juzgar por la probabilidad, la práctica no puede haber sido muy general. La Biblia, en manuscrito, constituía un libro voluminoso y caro, ya se tratara de un solo volumen o de una colección de rollos o libros de papiro. La mayoría tenía que limitarse a escuchar la lectura y la exposición que se hacía de la Biblia en la Iglesia. En todo el mundo cristiano, la primera parte del servicio eucarístico incluía la lectura de lecciones del Antiguo Testamento, así como de las Epístolas y los Evangelios. Seguía a las lecciones el sermón que explicaba alguna parte de lo que había sido leído. En algunos otros servicios aparte del Eucarístico había también lecciones bíblicas seguidas por predicación,[9] y mucha de la instrucción dada a los candidatos al bautismo la cual duraba algún tiempo se refería a la lectura y la interpretación de pasajes importantes de la escritura. Han llegado hasta nosotros muchos de los sermones de aquellos siglos y todos ellos, o se relacionan directamente con alguna porción de la Biblia, o están llenos de alusiones escriturales. He aquí un ejemplo de la reverencia hacia la Biblia que el clero de aquella época implantaba en su pueblo. Como en 400 A. D. el obispo [10] de

[9] (La Biblia, de hecho, era leída públicamente en la iglesia *todos los días*, siguiera o no la celebración de la Eucaristía. Véase mi obra *Influencia de la Sinagoga en el Oficio Divino*, Oxford, 1944. Ed.)

[10] Gaudencio, de Brescia. El segundo de los Sermones Pascuales contiene el pasaje citado.

una población del norte de Italia, no lejos de Milán predicó a su congregación, en la Semana Santa, una serie de sermones basados en los datos que sobre la Pascua existen en Exodo. Para los cristianos, explica, el cordero pascual es un símbolo de Jesucristo y las instrucciones dadas por la ley mosaica acerca de cómo comer el cordero tienen todas una significación espiritual para nosotros en nuestras relaciones con el. Comemos la carne de nuestro Cordero Pascual de dos maneras. La segunda de éstas es el sacramento eucarístico, pero la primera se encuentra en las escrituras. "Porque toda la divina escritura, el Antiguo tanto como el Nuevo Testamento, contienen al Hijo de Dios, ya que, o se promete su venida, o se demuestra que El ha venido." "Esta carne del cordero sin tacha, esto es, las partes más íntimas de su enseñanza", deben comerse con muchísimo cuidado y reverencia, "asado a fuego", como el Cordero Pascual, o sea, preparado con el fuego del Espíritu Santo. No podía haber manera más gráfica de expresar el hecho de que las escrituras son un medio supremo de gracia, que el llamarlas "miembros del Cordero Pascual" y ponerlas lado a lado con la Eucaristía, como lo hace este antiguo obispo.[11]

Los sermones hacían que las escrituras tuvieran también aplicaciones prácticas. En las palabras de un gran predicador, como lo fué San Juan Crisóstomo hacia fines del siglo cuarto, el mensaje de la escritura fué aplicado con elocuencia a la vida y la conducta del auditorio. El descuido, la lujuria, la opresión, la falta de honradez y los demás vicios fueron atacados con las advertencias y las exhortaciones del Redentor y de Sus profetas y apóstoles; los grandes temas del Evangelio fueron revividos como verdades contemporáneas. De este modo, el cris-

[11] (Siguiendo el mismo pensamiento, en época anterior, el pasaje citado de Orígenes (en 231-51, A. D. pp. 48-9 y 86-87 de La Influencia de la Sinagoga en el Oficio Divino. También Agustín, *Ibid*, p, 57. Ed.)

tiano común y corriente debe haber llegado a alcanzar un profundo conocimiento de su Biblia para propósitos prácticos. Para él, del mismo modo que para los teólogos, la revelación de Dios en la Biblia hablaba con autoridad inmediata para fortalecer la fe y para guiar la conducta. Era principalmente en el culto congregacional donde la gente escuchaba la Palabra de Dios contenida en las escrituras; en las oraciones de la liturgia que seguían al sermón y en los principales actos de adoración, se reconocía la verdad Salvadora en el sacrificio de alabanza y de gratitud.

II. LA FE DE LA EDAD MEDIA

Por Conrad Pepler, O. P.

Mis primeras palabras deben ser de gratitud profunda por el honor conferido a mí y a mi Orden por los Directivos, la Comisión y el Capellán del Colegio *God's Gift* de Alleyn, al invitarme para dirigiros la palabra en este día. Es para mí motivo de turbación el que se me haya incluído en la lista en que figuran eruditos sin par que están prestando su colaboración para estas Conferencias; pero es al mismo tiempo edificante y me da un sentido de humildad el hecho de poder reflejar la confianza generosa depositada en un fraile de la Iglesia Romana al pedírsele que hable de aquella "Edad Media" en que nació su Orden y que se refiera a la fe de aquellos días, una fe acerca de la cual un fraile que gustara de argumentar estaría listo a disputar con los miembros de otras iglesias. Sea, sin embargo, el hábito que llevo, la garantía de que no traicionaré la confianza de que se me ha hecho objeto, porque se trata de un hábito medieval, un superviviente, si así queréis llamarle; y durante esta hora vamos a volver a los días aquellos desde donde ha sobrevivido. Debemos olvidar nuestras respectivas posiciones mientras tratamos de observar algunos hechos objetivos acerca de la actitud de la gente hacia la Biblia en aquellos días. La ciencia moderna ha demostrado la imposibilidad de observar un hecho puro sin que haya cambio debido a la intrusión de la presencia del observador. Pero ha demostrado también la forma en que estas influencias subjetivas pueden ser reducidas a su mínimo. Los historiadores

pueden aprender de la Ciencia, y, aún cuando es imposible que los hechos que presento sean en todos respectos los mismos para ustedes como miembros de la Iglesia de Inglaterra, o para los de otras iglesias, y para mí que pertenezco a la Iglesia Católica, podemos eliminar un gran número de diferencias haciendo a un lado, tanto como nos sea posible, nuestras herencias subjetivas de hace unos cuantos cientos de años y colocándonos como observadores de la usanza medieval. Tal cosa se ha hecho posible y el ejemplo lo tenemos en aquellos que han preparado las presentes conferencias; a ellos, por consiguiente, ofrezco mi gratitud respetuosa.

Para seguir la línea de pensamiento desde donde la dejó la semana anterior el Rector de Keble, vayamos a cierta iglesia en Inglaterra, hacia la mitad del siglo XII y en la que cierto fraile, vestido con estos ropajes blanco y negro está listo para partir el pan de la Palabra al pueblo de su época. El servicio se celebra en latín, y por consiguiente, las lecciones del Antiguo y del Nuevo Testamentos no son comprendidas por la mayoría de aquellos congregados con nosotros en este lugar de adoración. Los que hemos aprendido a leer sabremos probablemente suficiente latín para entender lo que se lee en los servicios, pero para aquellos a quienes falta la preparación escolar, las palabras leídas de la Biblia no han significado nada. Y sin embargo, si conocemos algo a nuestros aldeanos, tendremos por lo menos la seguridad de una cosa, esto es, de que la historia evangélica y las grandes figuras de la antigua dispensación son para ellos tan reales como lo son las acciones de los propios compañeros que los rodean. Porque se cuentan entre aquellos cuya fe se arraiga en la Palabra revelada de Dios, un sostén para sus vidas bien expresado en el prólogo a una oración incluída en el *Riwle* que se ha dado a las hermanas anacoretas de Kilburn durante los últimos cincuenta años: "Por todas las almas que han partido en la fe de los cuatro evangelios que sostiene a todo el cristianismo por los

cuatro costados..." [1] Y Santo Tomás de Aquino escribirá unos cuantos años después de nuestra visita a la iglesia de referencia:

"Está también de acuerdo con la Sagrada Escritura, la cual se presenta a todos, sin distinción de personas... que las verdades espirituales sean expuestas por medio de figuras tomadas de cosas materiales, a fin de que en esta forma los más sencillos, que son incapaces de entender las cosas intelectuales por ellos mismos, estén en posibilidad de comprenderlas".[2]

Esa es la teoría: la Biblia para todos. Pero ¿de qué manera estos *rudiores*, esta gente sencilla e iletrada que se aglomeran a nuestro derredor en la iglesia, pueden aprovechar lo que se le lee en una lengua extraña? La respuesta ha de encontrarse en la *Biblia para el Pueblo* que permanece abierta para ellos tan pronto como ponen el pie en la iglesia. Echad una ojeada a vuestro derredor y notad la profusión de figuras y escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento y de la vida de los santos apiladas, quizá con poco gusto, aprovechando cada centímetro del muro y cada rincón de los ventanales. No tenemos que cruzar el Canal hacia Chartres, Burgos o Rheims para leer en estas *scripturae laicorum* las historias de Adán y Eva, Abraham y Melchisedec, Moisés, David, el Buen Samaritano, Santa Cecilia o las Crueldades del Infierno y el Juicio Final, en la piedra, en el vidrio o en las pinturas al fresco de artistas ingleses o extranjeros empleadas para decorar los templos. Pueden verse, abiertas ante nosotros como las páginas de un libro, presentándonos a menudo la historia de acuerdo con los principios de las modernas historias ilustradas para niños.[3]

1 *The Ancren Riwle*, Ed. Biblioteca Medieval, p. 24.

2 *Summa Theologica*, Ia q. 1, art. 9.

3 Como puede verse, por ejemplo, en la ventana de *El Buen Samaritano* en la Catedral de Sens.

Existe también movimiento en ellos. Quizá hemos llegado al templo en Domingo de Ramos, día en que se nos permite participar en un drama presentado por el clero local por el sencillo método de la adoración litúrgica, el drama de la procesión de Cristo hacia Jerusalén extrañamente mezclado con los tormentos del infierno. Tenemos sólo que leer la obra de Langland, *Piers Plowman*, para ver la impresión que tales escenas dejaron en la mente de los laicos. Quizá, además, después de la procesión, aparecerán tres diáconos, ya que tal costumbre ha llegado a ser más y más popular desde que principió en el siglo X; cantan la primera narración evangélica de la Pasión, representando uno de ellos el papel de Cristo, con voz profunda y sonora; cantando otro las palabras de Pilatos, de Judas y de los demás personajes de la escena con tono altisonante y desagradable y el tercero cantando la parte narrativa. Estas dramatizaciones del texto escritural presentan su significado con una vehemencia vivida a aquellos que no entienden las palabras latinas recitadas o cantadas por los sacerdotes. El drama en sí mismo ha brotado de la Biblia desde hace muchos años, a través de la adoración litúrgica de la Iglesia con su ciclo anual de misterios de la vida de Cristo. Las reglas de San Ethelwood para las celebraciones de la Pascua de Resurrección, mantienen el tropo en la secuencia *Quem Quaeritis* describiendo a las tres Marías que se acercan a la tumba. Además del sacerdote que representa al ángel hay tres personajes más, que buscan. El ángel les habla y con gozo se les dice que "¡Cristo ha resucitado! ¡Aleluya!" Y todo esto se desarrolla durante el servicio. Desde este punto, los ciclos del misterio han ido aumentando, hasta incluir algunas veces treinta o cuarenta representaciones que cubren toda la historia bíblica desde la creación hasta al juicio final sin restringir la comedia y la narración para poner de relieve la aplicación moral. Su efecto puede ser comparado en la época moderna con el "Tobías y el Angel" de James Bridie, que imparte un conocimiento

del libro de Tobías mucho más profundo del que podría lograrse memorizando la palabra revelada; y no debemos olvidar en este contexto *Green Pastures*... "Con devoción y discreción", dice el cronista, "publicó Higden la historia de la Biblia, para que la gente sencilla pueda comprenderla en su propio lenguaje". Los Patriarcas y los Profetas, Cristo y su bendita Madre, los Apóstoles y los Santos, descritos en las decoraciones de la iglesia, reviven y se mueven a través de los pasillos y las naves, primero en la liturgia y después en la representación teatral.

Debemos ahora volvernos al púlpito donde el fraile se apresta a desarrollar sus tareas profesionales como predicador. Han pasado algunas semanas desde que presenciamos la representación litúrgica de la pasión en la Semana Santa. Estamos ahora en el décimo segundo domingo después del Pentecostés. El brillante sol de agosto ilumina la ventana del oriente, bóveda con pequeñas escenas de las parábolas y entre ellas podemos ver a Cristo, el Señor, como El Buen Samaritano. La lección del Nuevo Testamento para este día se basa en la misma parábola y el fraile escoge y anuncia su texto con cuidado. Los manuales para predicadores insisten en este punto: el texto debe escogerse de las escrituras canónicas auténticas. El canon es en la actualidad, desde luego, algo sagrado y ya determinado, excepto por lo que se refiere a los libros apócrifos, como ya habéis oído;[4] y no debe usarse ninguna otra fuente, ni siquiera las elaboraciones litúrgicas de la escritura; no debe añadirse ni una sola palabra; no debe ser cambiado ni el tiempo ni el número, ni debe emplearse ninguna versión desconocida. Cierto compilador de un libro de texto para predicadores expresa su opinión diciendo que le parece una exageración prohibir que se predique sobre el versículo "Decid entre los gentiles, el Señor reinó", haciendo uso de la frase que

[4] Véase p. 3 y ss.

agrega la liturgia "desde el árbol de la cruz".[5] Tal cosa indica tan sólo la reverencia que existe por la Palabra, y demuestra en qué forma la sola Bibla es capaz de proveer fundamento sólido y seguro, conocido para los oyentes y jamás puesto en duda por ellos. "Bienaventurado el varón que no anduvo en consejo de malos"; lo anterior es probablemente anunciado en latín, continuando con un exordio en lenguaje vernáculo, alabando a Dios y pidiendo su divina ayuda. Después de una elaborada y seguramente bastante tediosa división y subdivisión del texto escogido, el predicador continúa haciendo una demostración de que fué Hombre el que fué a Jericó cuando Adán pecó y cayó entre los demonios.

El sacerdote pasó por el mismo camino, cuando el orden de los patriarcas seguía el sendero de la mortalidad. El sacerdote le dejó herido, ya que no tenía poder alguno para ayudar a la raza humana encontrándose él mismo herido por el pecado. El levita pasó por el camino, ya que el orden de los profetas tenía qué hollar así mismo el sendero de la muerte. . . El Señor fué el Buen Samaritano. . . Recorrió este camino cuando desde el cielo vino a este mundo.

Y de este modo el predicador alegoriza la parábola hasta en sus mínimos detalles. "Son entregados dos denarios al huésped, cuando los doctores son elevados por medio del conocimiento escritural y el honor temporal. . ." [6] Este sermón fué presentado por Honorius de Autun un siglo antes de que apareciera nuestro fraile, pero las alegorías llegaron a ser tradicionales y permanecieron substancialmente iguales por varios

[5] *Forma Predicandi*, por Roberto de Basevorn, Cap. 16; ed. por Thomas Chaldand, O. P., *Artes Predicandi*, Ottawa, 1936, p. 251; cf. p. 431. Estos manuales son en su mayoría monumentots de la predicación decadente de fines del siglo, pero se refieren a una forma de predicación anterior.

[6] *Speculum Ecclesiae*, P. L. 172, 1053 sq. trad. de H. O. Taylor en *The Mediaeval Mind*, vol. II, p. 80.

siglos. En esta forma complicada el predicador "observa" las escrituras al instruir a sus oyentes. Las figuras bíblicas de los muros toman vida; pero nunca son precisamente ellas mismas; están representando otros hechos, ya sea de la historia o de la vida personal de las gentes. En particular, el todo del Antiguo Testamento simboliza de antemano algo del Nuevo, de acuerdo con San Pablo: "La ley nuestro ayo fué para llevarnos a Cristo." [7] Podría demostrarse que todo el tratamiento que hace Aquino de la escritura como fundamento de la sagrada doctrina se basa en este concepto del cumplimiento del Antiguo Testamento por el Nuevo, de la completa unidad de los dos haciendo de la Biblia un libro único que cuenta una misma historia.[8]

Como lo ha demostrado el Rector de Keble,[9] el entretejido del Antiguo Testamento en la trama del Nuevo es algo inherente en la actitud de los primeros cristianos hacia la Palabra revelada de Dios. Porque la vida no puede divorciarse de la unidad y si la gente medieval vió la Escritura Sagrada como una realidad viva, su unidad debe estar presente, casi tangible en su vida diaria. Se hace, de hecho, muy poca distinción entre la tierra del Antiguo Testamento, el tronco del nuevo y las ramas de la Iglesia viviente de la actualidad. El tipo y el antitipo son expuestos ante ellos en forma pictórica: la alegoría que une a los dos cimenta cada sermón. Pero, además, los santos y los doctores de la Iglesia se mezclan, casi sin distinción, en palabra y en representación, con las figuras de la Biblia. La Biblia está viva aún, es la Palabra Viva de Dios; y si un ejército de historias legendarias logra penetrar a este *Speculum*, este espejo de toda la creación, el daño que causan es ligero, porque, verdaderas o falsas, se conservan

[7] Gálatas 3:24.

[8] Véase especialmente su *Summa Theologica*, Ia IIae, qq. 98 y ss.

[9] Véase la p. 9, N. del Ed.

no tanto por su propio valor sino por las realidades espirituales, los misterios que señalan. El punto de vista medieval de considerar como escritura todas las cosas creadas en el sentido de ser palabras sagradas o signos de cosas divinas, puede resumirse en dos o tres frases de Aquino: "Las criaturas físicas significan algo sagrado, esto es, la sabiduría y la bondad divinas", y luego, "Por medio de la semejanza de las cosas físicas en la escritura divina, se nos describen las cosas espirituales".[10] Todas las cosas son, por consiguiente, sacramentos que nos conducen a Dios: he aquí el secreto de la interpretación medieval de la Biblia. La gente de aquel tiempo vivió dentro de las páginas de la Escritura Sagrada.

San Buenaventura, el gran franciscano contemporáneo de Aquino, describe la teología sencillamente como la escritura sagrada, la fuente en la que se apoya, no en la investigación humana sino en la revelación divina, en el Espíritu Santo, en la fe que es

"el conocimiento de Jesucristo, del cual procede, como de su origen, la comprensión de la escritura toda... La elaboración *(progressus)* de la sagrada escritura (continúa) no se restringe a las leyes del razonamiento como sucede con las otras ciencias; ni a una parte del universo, sino más bien... parte en palabras comunes y corrientes y parte en palabras místicas, describe el contenido del universo todo en una 'suma' ".

Y, finalmente, el fruto de la escritura es el cumplimiento de la felicidad eterna.

"Porque esta es la escritura, en la que las palabras son de vida eterna; las que están en ella escritas no solamente para que nosotros creamos, sino también para que podamos poseer la vida eterna; en la cual vemos, amamos y para siempre *(universaliter)* cumplimos nuestros deseos.

10 *Summa Theologica*, IIIa, q. 60, art. 3, ad. 1; y art. 4.

San Buenaventura considera en lo anterior nada más que lo contenido en las escrituras del Antiguo y el Nuevo Testamentos.[11]

No es de sorprender, entonces, que los grandes maestros de la Edad Media reconocieran el alimento espiritual para el pueblo como algo contenido en esta Palabra de Dios que brotó en la Escritura y dió vida al mundo. Estaba, de hecho, ligada íntimamente en su mente con el alimento espiritual de los sacramentos de la Eucaristía. El alimento del Cuerpo de Cristo perdería pronto su sabor y conduciría a la superstición si la mente no fuera constantemente alimentada con el pan que vino del cielo: la Palabra Viva de Dios que enseña al hombre a percibir la realidad del alimento sacramental. "La Sagrada Escritura" escribió Peter Comestor, el influyente compilador de las *Histories*, "es el comedor de Dios en el que los invitados se embriagan con sobriedad..." [12] Es interesante notar que ya en la época de la controversia Berengariana, y con mayor frecuencia después de ella, la interpretación del pan de la Palabra de Dios se hacía paralelamente con la del pan del Cuerpo de Cristo. Los que consideraban la Eucaristía como simple figura o símbolo del Cuerpo real de Cristo insistieron también en la primacía de la interpretación espiritual y alegórica de la Biblia. Los exponentes de las doctrinas de la transubstanciación insisten en la presencia del espíritu en la letra, lo literal bajo la interpretación alegórica de la Palabra, la realidad interior junto con la figura externa del sacramento. Estas dos proposiciones contrarias no se invalidan una a la otra en mayor grado que, como diríamos en la actualidad, lo hacen la tesis y la antítesis: se combinan para dar forma a la

11 *Breviloquium. Proemium.*

12 Citado por B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1941, p. 199. El presente capítulo debe mucho a este competente y autorizado trabajo.

verdad completa, la síntesis perfecta. Sin embargo, la letra sola, la interpretación literal, no puede por sí misma nutrir al alma; es, de acuerdo con lo expuesto por San Bernardo, la capa exterior del pan, seca y difícil de digerir.[13] La escritura, considerada como el Pan de Vida, fué una de las figuras favoritas del Doctor de Citeaux y en uno de sus sermones de Nochebuena expresa la estrecha relación existente entre estos dos panes:

"Belén significa 'Casa de Pan'... Consecuentemente, si habéis llenado vuestra alma con el alimento de la santa doctrina; si también con fidelidad y con toda la devoción posible... recibís ese Pan de vida 'que vino del cielo y dió vida al mundo' (me refiero al Cuerpo del Señor Jesús)... si, finalmente, vivís por fe y jamás tenéis qué confesar con lágrimas que 'habéis olvidado tomar vuestro Pan'; habéis llegado a ser Belén".[14]

Se encuentra la misma idea en el libro cuarto de la *Imitation* (Capítulo II). Era este un paralelo muy común.

Los laicos, tanto como el clero, estaban entonces, por lo menos en ideal, listos a seguir la regla cristiana de vida: No sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. En su petición constante por su "pan cotidiano" incluían no solamente la Eucaristía ni simplemente sus necesidades materiales, sino unían a estas dos la inspiración de la Palabra de Dios proporcionada por medio de la Escritura Sagrada.

El pueblo medieval de todas las clases sociales vivía así por las palabras de la escritura en una vida de símbolo y sacramentos. Pero cuando consideramos la manía por tanto tiempo sostenida de volver símbolos y alegorías cada una de las

13 Véase Owst, *Literature and Pulpit in the Mediaeval England*, pp. 58-60; y de Smalley, *op. cit.*, pp. 66-8 y 144.

14 Trad. inglesa de *Sermons*, por un sacerdote de Mount Mellary, Vol. I, p. 315.

palabras de la revelación, no podemos menos que quedar perplejos pensando en la fuente de esta vida, y podemos con demasiada ligereza condenar a nuestro fraile predicador por exprimir cada una de las gotas de inspiración de la palabra de Dios por medio de esta trama de humana imaginación. ¿Será verdad que oficialmente se ha enseñado a este predicador que la palabra 'mente' de la Escritura Sagrada ha de ser considerada con el significado de Virgen, o, en plural por "Angeles, apóstoles, preceptos, los Testamentos", etc.?[15] Esto parece indicar la puerilidad de una mentalidad no desarrollada; un método adecuado para divertir a los aldeanos sencillos, pero algo que está fuera de la consideración de los instruídos. Tenemos, sin embargo, el deber de desilusionar a las modernas mentes adulteradas, y tenemos qué discutir aquí la preparación bíblica que debe haber recibido el fraile de referencia. ¿Cuál era la actitud de los eruditos de quienes procedía la profunda y delicada cultura del siglo XIII? ¿Pudieran haber sido culpables de barbáricas extravagancias con respecto a las palabras de la escritura?

Había muchos que no dependían de los centros de aprendizaje para su interpretación de la Biblia. Los que sabían leer no dependían por completo del predicador y se esperaba que ellos mismos alimentaran su fe por medio de la lectura personal de la Palabra. "Si deseáis llegar al amor de Dios", escribe el 'Padre del Misticismo inglés' en *The Mending of Life*, "y ser inflamados en vuestro deseo por adquirir gozos celestiales y llegar al desprecio de las cosas terrenales, no seais negligentes en la meditación y la lectura de la Santa Escritura..."[16] Pero fué de las Universidades de donde vino la más alta inspiración para comprender el Evangelio. De hecho, si nuestro fraile ha venido de París puede muy bien haberse ocupado,

15 Rabanus Maurus, *Allegoriae*, P. L. 112, 849.

16 Cap. IX, editado por F. M, Comper, p. 225.

con sus hermanos, en la traducción de la Biblia al francés, o a las 'lenguas vulgares' de otras naciones, ya que los frailes estaban tomando su sitio en el movimiento encaminado a dar a la gente la Biblia en su propio idioma.[17] El movimiento en pro del entendimiento de las escrituras viene de las universidades en donde la Biblia es, de hecho, la preocupación principal y el púlpito del siglo XIII es a menudo favorecido por los frutos de la erudición académica. En París, o en Oxford, este fraile ha terminado probablemente un amplio curso de preparación teológica que es casi enteramente bíblica. Principia con cuatro años de estudio introducido de las escrituras que tiene por objeto familiarizarse con el texto y darle la oportunidad de memorizar porciones considerables de la Palabra de Dios. Luego, después de estudiar Teología de acuerdo con los Libros de Juicios, procede a profundizar su conocimiento teológico por medio de la exégesis. De este modo los Maestros que oficialmente profesaban la teología eran en realidad *Maestros de la Página Sagrada*, que daban conferencias dos veces al día durante la época de cursos y usualmente en forma alternada, la exégesis de uno de los libros del Antiguo y uno de los del Nuevo Testamento, conservando de este modo la unidad de la Biblia constantemente ante los estudiantes. A pesar de todo lo que se ha dicho acerca de la propensión medieval a los trueques lógicos —un juicio que se basaba en el período decadente posterior que debería ser llamado 'pre-Renacimiento'— no debemos olvidar que en el siglo XIII la preparación de los sacerdotes y los predicadores era predominantemente bíblica. Se requería para las carreras, ya fueran académicas o eclesiásticas un amplio fundamento escritural. . .

En su preparación para el ministerio, en la universidad, el futuro sacerdote ha sido nutrido durante muchos años con la Palabra de Dios, a fin de que su predicación sea potente en

17 *Saint Dominique*, de Mandonnet-Vicaire, Vol. I, p. 201.

gracia y en sabiduría.[18] Su principal libro de texto ha sido la Biblia con su *Glossa Ordinaria* que resume la mayor parte de la patrística y la exégesis medieval. En un sentido, esta *Glossa* pone a la Biblia al día haciéndola una realidad presente y viva en la mente de los grandes maestros de la sabiduría cristiana. Así como el estudiante de nuestros días principia con la Edición de Polock de *Ancient Law* o *Mediaeval Universities*, de Hastings Rashdall, glosadas por Powicke y Emden, los estudiantes de teología del siglo XIII principiaban con la Biblia glosada como su texto antes de aventurarse en una investigación más personal en la fuente de la teología.

Existe un contacto vital entre este púlpito y la cátedra universitaria, ya que la concentración en la Biblia no es exclusiva de los profesores enjutos por el estudio que se encerraban con sus pergaminos y sus plumas de ave tras los muros de París y Oxford. Estos profesores están ocupados en enviar alimento nutritivo al cuerpo de los fieles preparando a los predicadores principales de la época para que puedan ir a partir el Pan de la Palabra a las multitudes. Nuestro predicador puede ser de edad suficiente para haber estudiado bajo la dirección del Maestro Stephen Langton, antes de que éste hubiera dejado su cátedra en París en 1206 para hacerse cargo de la defensa de las libertades civiles y eclesiásticas inglesas. En tal caso no solamente llevará con él las fortificantes memorias de un vigoroso instructor que podía impulsar los más modernos dictados populares para explicar un texto bíblico,[19] sino que retendría una multitud de pasajes escriturales conectados con problemas de actualidad, interpretados del texto como *Questiones* separadas o con temas sugeridos para sermones. El Cardenal Langton era raras veces distraído de su propósito de formar

18 Cf. Langton sobre *Amos*, en la obra de Smalley: *Stephen Langton and the four senses*, p. 173.

19 *The Study of the Bible*, por Smalley pp. 159-160.

sacerdotes y predicadores que se basaran en la Biblia.[20] A menudo señalaba líneas adecuadas para sermones propios para festividades u ocasiones especiales, o para auditorios particulares. Existe aquí un sermón para Navidad, allí un discurso para monjas o para los que vivían dentro del claustro. Las notas de los estudiantes *(reportationes)*, tomadas de los discursos de este maestro de la página sagrada están salpicadas de tales sugestiones. Uno de sus sucesores en la cátedra de París y que llegó también a Cardenal, el Dominico Hugh de St. Cher, vivió cuando el entusiasmo por este nuevo estilo de predicación estaba en su clímax y fué así como compuso su inmenso comentario sobre las escrituras con mucho de este punto de vista. "El arco se tiende por medio del estudio y luego, en la predicación, se lanza la flecha".[21]

Sin embargo, podemos estar todavía pensando en la forma de tratar El Buen Samaritano y las demás escenas bíblicas. ¿No será que este celo por la Palabra de Dios desplegado en la universidad resulte a la postre inútil y mal dirigido? Porque todas sus interpretaciones se basan en la teoría del múltiple sentido de la Escritura. Los puntos para predicación obtenidos en esta forma del texto sagrado, se basan siempre en el sentido alegórico, o más bien en el tropológico o moral. Lo anterior puede tener mucha semejanza con la moderna propaganda, debido a su propensión a interpretar los hechos en un sentido no literal y de moralizar con los sucesos diarios. Langton admite que moralizar sobre el texto en busca de tropologías para los sermones le proporcionan mayor libertad que la 'letra', de modo que parecería hacer a la Biblia decir lo que él quisiera, tomando como regla principal de interpretación las necesidades morales del pueblo seglar, más que las exigencias del texto. El admitir varios significados diferentes a una palabra de la escritura debe seguramente llevar a la religión a la ridiculizada posición de ser 'opio de las multitudes'. ¿Estaba la fe de la Edad Media basada en cuentos de hadas entretejidos en la imaginación de aquéllos que profesaban ser eruditos?

Es incontestable que una frase u oración puede tener más de un significado, pero que su autor pueda tener la intención de hacerle tener más de una verdadera significación parece, al menos, dudoso, especialmente si como es expresamente enseñado por algunos de estos comentadores medievales, tales significados pueden estar en discrepancia uno con el otro.[22] Existen también una clara tendencia a hacer desaparecer el sentido literal de la palabra. Al escuchar el sermón sobre el Buen Samaritano, probablemente oiremos muy poco que se refiera a la letra. El Maestro Rypon de Durham, hacia el final de nuestro período, declara no solamente que "La Santa Escritura no debe ser entendida meramente de acuerdo con su sentido literal o gramatical, sino con igual verdad, de acuerdo con el sentido místico o moral, y más aún, que "los libros de Moisés son rudos cuando se consideran desde el punto de vista histórico, no obstante que en su contenido están plenos de sentido moral y de doctrinas útiles tanto al predicador como a su auditorio".[23]

No obstante lo anterior, un hombre perteneciente a la década presente del siglo XX no se sentirá del todo tranquilo en medio de las alegorizaciones del siglo XIII como lo estaban los materialistas de hace treinta años. La psicología experimental, la más joven y más delicada de las ciencias modernas, se ha llegado a interesar más en los símbolos que en las realidades literales. Vuestros sueños y vuestras reacciones no

20 Ni olvidaba tampoco a los estudiantes que se hallaban ante él. Dice en cierta ocasión: "Vuestra respuesta a la pregunta' '¿Por qué venís a las escuelas?' no debería ser 'vengo a sentarme o a contemplar las paredes', y sin embargo, eso es lo que hacéis." Lacombe y Smalley, *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton*, p. 165.

21 Citado por Bennet, *The Early Dominicans*, p. 52.

22 Véase Smalley, *The Study of the Bible*, pp. 213-14.

23 Owst, *op. cit.*, pp. 58-9.

son lo que parecen. Las migajas vistas en un sueño aparentemente prosaico pueden constituir la representación del Pan de la Vida, la Sagrada Eucaristía, la Palabra de Dios. Los especialistas en esta ciencia están demostrando que los simbolismos de cualquier época y en particular los de los escritores medievales que se hallaban en estrecho contacto con los sacramentos cristianos, descansan en un sólido pensamiento escondido y misterioso que constituye en cierto sentido un fundamento común a toda la humanidad. Deberíamos escuchar ahora con más simpatía a Langton cuando nos dice que Jerusalén puede significar cuatro cosas: la ciudad que domina el valle de Cedrón en Palestina (este es el sitio literal e histórico), alegóricamente la Iglesia Militante; místicamente, la Iglesia Triunfante, y tropológicamente el alma fiel.[24]

El Rector de Keble ya ha demostrado que esta variada interpretación de la escritura no fué invento de la Edad Media sino que se remonta hasta la patrística y aun hasta los orígenes judíos. El menosprecio evidente por el sentido literal o histórico puede, por lo menos, encontrar alguna justificación en la actitud que asume San Pablo en relación con la letra y el espíritu. Si nos permitimos ciertas exageraciones, tales como la enumeración de siete diferentes sentidos,[25] o la personificación de *Nemo* (las negativas en la Sagrada Escritura), podemos llegar a una comprensión de este método de interpretación. El río que salía del Edén, el lugar deleitable, para regar el jardín del Paraíso, se dividía en cuatro arroyos vivos; esta es la sagrada escritura que fluye del Espíritu de

[24] *Glossa in Historiam Scholasticam* en *op. cit.*, de Lacombe y Smalley, p. 44. Véase A. G. Hebert, *The Throne of David*, p. 37. En este libro, Fr. Hebert hace un llamado convincente hacia el regreso a la interpretación mística, en principio, a lo menos. Véase también al *Preface to Bible Study* de Alan Richardson.

[25] Angelom de Luxeuil; P. L, 115, 245-6.

Dios y se divide en estos cuatro tipos —*quattour species*— que juntos dan vida a los fieles. En este símbolo típico presentado por Langton [26] podemos penetrar hasta la verdadera fuente de la fe de la Edad Media y comenzar a comprender de manera más clara lo que se dice y se hace en la Iglesia Cristiana del Siglo XIII dentro de la cual hemos vagado. En este siglo XX hemos llegado a ser tan cuidadosos por lo que se refiere a la mecánica de métodos y aparatos, que algunas veces hemos llegado a olvidar la naturaleza de lo que analizamos. Si la Biblia es un documento puramente humano que no difiere en sí mismo de las tablas del Tel Amarna o el Código de Hammurabi, tenemos entonces derecho de descartar todo significado que no sea literal. Pero si la Biblia contiene en verdad la Palabra de Dios, que viene del Padre para la salvación de la humanidad, entonces el significado espiritual de la palabra escrita demanda una consideración de primera importancia. El autor de la Biblia como un todo, al proveer así una fuente primordial de vida espiritual y de felicidad final, quiso que sus Palabras fueran tomadas en sentido espiritual, ya sea en forma alegórica o en sentido místico o tropológico; estas eran las verdades que quería El entregar. El agua que se aplica al cuerpo de un hombre puede ser considerada por un especialista en química o en higiene como algo que en nada sugiere la gracia producida en el alma por medio del bautismo; pero estos eruditos de la época medieval a menudo no olvidaban la naturaleza sacramental de lo que estudiaban. Era una corriente espiritual de agua viva que fluía del Espíritu de Dios.

La clave para estas alegorías y tropologías de nuestro predicador ha de encontrarse en la unidad de estos cuatro sentidos, porque es un solo río dividido en cuatro. No puede decirse que esto fuera siempre realizado. Aquellos cuya devoción por el sentido espiritual les condujo, siguiendo las pisadas de Orí-

[26] De *Historiam Scholasticam*, *loc cit.*, p. 42.

genes, a despreciar el significado histórico, no se dieron cuenta de que cavaban las raíces de la interpretación bíblica. Y puede disculpárseles dado que la síntesis se presenta al final de un proceso mental y, al menos por lo que se refiere a la época que nos ocupa, apenas si se habían dado cuenta de la relación que existe entre los cuatro sentidos. El comentador individual se extenderá acerca del uno o del otro de acuerdo con el arrebato de su fantasía, llegando hasta a ofrecer diversas alternativas para un solo sentido, de la misma manera que sin dificultad pueden encontrarse varias alegorías en un pasaje. Hugo de San Víctor progresó algo en su esfuerzo por relacionarlas:

"No todo lo que se encuentra en la palabra divina, puede volverse hacia esta triple interpretación como si se pensara que cada una de las palabras aisladas pudiera contener a un solo tiempo la interpretación histórica, la alegórica y la tropológica"; pero, no obstante lo anterior, demuestra considerable confusión cuando continúa:

"De las palabras divinas, algunas se dan para que sean entendidas espiritualmente, otras para sostener la rectitud moral, mientras que otras se exponen de acuerdo con el simple significado histórico".[27]

Sin embargo, a través de todo este período en el que el entusiasmo por los estudios de la escritura derrama vida en el cuerpo político de Europa —en su arte, en sus santos y aun en sus reyes— período ásperamente abrazado por los siglos XII y XIII, el interés por la letra nunca se encuentra ausente. Y es en torno a esta letra que se forma la síntesis final. Los Victorinos son considerados en lo general como los principales exponentes de la interpretación mística o simbólica del mundo y de la Palabra de Dios, y sin embargo, este mismo

27 De *Scripturis et Scriptoribus Sacris*, c. 4; P. L. 175, 13-14.

Hugh vuelca su desdén sobre aquellos comentadores que no se interesan en el significado literal sino que, haciéndolo a un lado, dedican su energía exclusivamente al sentido alegórico. "¿Cómo leéis la escritura sin leer la letra? Si se quita la letra ¿qué es lo que queda de la escritura? Pasa en seguida a insistir en la primacía del sentido literal sobre el que se basa[28] la interpretación mística. Dice en otro lugar:

"Me parece que son igualmente culpables que persistentemente niegan que en la Sagrada Escritura existe algún entendimiento místico o profundidades alegóricas que han de encontrarse donde en realidad existen, y aquellos que supersticiosamente insisten en crearlas donde no las hay".[29]

Una atinada frase de San Anselmo puede servirnos como señal del cuidado y la energía empleados en la letra de la escritura durante estos siglos: "Si un hombre no lleva su sentido común a la escritura, será sin duda, mientras más sutil, más insensato".[30] El sentido común demanda que el significado histórico de la palabra escrita en la Biblia deba ser primeramente comprendido; por tal razón, debe ser consultado el lenguaje original en que fué escrita. Como consecuencia, no solamente florecen entre los más eruditos los estudios del hebreo, sino que el intercambio amistoso de ideas con los rabinos judíos constituye algo común en la época. Abelardo fué uno de los iniciadores de este movimiento y llegó hasta a aconsejar a los buenos frailes que tomaran estudios de griego y de hebreo. Hugo y Andrés de San Víctor, que vivieron mucho antes de las matanzas judías de fines de la Edad Media, no dudaron en discutir el significado de su herencia común con los judíos parisienses aun cuando hubo, desde luego, enemigos que les

28 *Loc. cit.*, c. 5.
29 In *Ecclesiasten Homiliae, Proem.*; P. L. 175, 115.
30 Citado por Smalley, *op. cit.* p. 46.

acusaron de judaizantes. En el siglo XIII los estudios hebreos han llegado a florecer y los compañeros de nuestro fraile fundan escuelas de griego y de hebreo y han logrado atraer a más de uno de estos judíos al seno de la iglesia, haciéndolos formar parte de sus propias filas. Sería demasiado largo señalar la aplicación a la gramática y a la lógica, la vuelta a las fuentes originales, y las tentativas que se hicieron para establecer un texto de completa confianza que caracterizara esta crítica de la letra.[31] El esfuerzo por tener un texto autorizado y por su significado directo es en nuestros días, tan intenso como lo fué en cualquier época de la historia del cristianismo, de modo que no nos meteremos ahora en sus embrollos. Debería, no obstante, señalarse que tal tipo de erudición crítica no fué académica ni se obtuvo de la vida del espíritu dentro de la Iglesia, sino que se decreta como ayuda para los predicadores. El Cardenal Dominico Hugo de San Cher aparece como cabeza de este dinámico movimiento para establecer el texto autorizado de la Biblia, el *textus receptus*, que ha de ser alcanzado mediante la crítica textual intensa y científica; acerca de él un escritor reciente ha declarado: "El objetivo principal de San Cher consistía en obtener un buen texto adecuado para los propósitos de la predicación".[32] Esta inspiración condujo a la división del texto en versículos, a la compilación de Concordancias y *Correctoria* para revisar y corregir los diversos textos utilizados. La predicación, la vida y la fe deben surgir de la letra de la Sagrada Escritura.

Debemos, no obstante, volvernos *al* Maestro del siglo XIII para obtener la síntesis completa en la cual la letra y el espíritu tienen, unidos, una parte esencial en la interpretación de la escritura y proporcionan una fuente indispensable de la vida

[31] Todo esto puede encontrarse *in extenso* en la obra de la señorita Smalley *The Study of the Bible*.

[32] Bennet, *op, cit.*, p. 60.

de fe. Santo Tomás de Aquino lleva la enseñanza sacramental o simbólica de los Victorinos hacia su completa perfección mezclando su patriótico Neoplatonismo con el frío realismo de Aristóteles. Con su exposición perfecta de la teología sacramental, viene de manera natural la que se refiere a los signos externos de la gracia invisible. El oculto significado de la alegoría o de la tropología depende tanto de la letra de la Palabra de Dios como el nacimiento interior por gracia resultante del lavatorio externo por medio del agua. Los Victorinos han señalado ya tal relación. Pero Aquino hace ahora aparecer como algo absolutamente cierto la naturaleza y la importancia de la letra que debe ser preservada absolutamente intacta, sin añadidura ni substracción, so pena de caer en error.[33]

¿Cuál es, por ejemplo, el significado literal o histórico de El Buen Samaritano, que ha sido aquí identificado con Cristo mismo? No puede tratarse de un incidente literal, porque aun cuando los nativos de Palestina os mostrarán, sin duda, el sitio en que ocurrió el criminal asalto, la narración no es historia. El sentido literal de la parábola es lo que Cristo mismo significó por medio de ella —en la Parábola del Sembrador, El efectivamente interpretó el sentido literal para beneficio de los apóstoles. Este punto ha sido ya señalado por los maestros de la página sagrada, de manera particular por Langton, pero Aquino establece el principio que ha de regir en todo el asunto de la interpretación bíblica. "El sentido literal", declara, "es aquel que intentó el autor". "Y el autor de la Escritura Sagrada es Dios, en cuyo poder se encuentra el manifestar Su significado no únicamente por medio de palabras, sino también por medio de las cosas mismas". Ahora bien, aun cuando Dios designa un sentido como el primario y, por consiguiente, un sentido literal, tal cosa no impide que también agregue otros significados a estas palabras o cosas. Pero tal significado es

[33] Summa Theologica, III, q. 60, art. 8, ad. 1.

derivativo y se construye sobre un sentido primario único —"Todas las interpretaciones se fundan en una, la literal, de la cual puede derivarse únicamente cualquier argumento".[34] Hugo de San Victor y otros pueden haber concedido que ciertos pasajes contuvieron gran profundidad de interpretación espiritual mientras que tuvieron poco o ningún sentido literal. Santo Tomás de Aquino no estará de acuerdo con esto, porque introduce una carga explosiva capaz de destruir todo el edificio del estudio escritural: le permitiría a uno descuidar el sentido de Dios en favor de las invenciones alegóricas que fluyen de la fértil imaginación del hombre. La posición de Aquino parece inexpugnable en este punto. "En la Escritura algo se dice a veces de acuerdo con el sentido literal acerca de algún hecho anterior que puede admitir una aplicación espiritual en el caso de hechos posteriores, pero *nunca a la inversa*". La letra debe venir primero y de este modo el sentido histórico puede convertirse en una alegoría únicamente de un evento futuro, construyéndose la alegoría sobre el hecho.

"Finalmente, aquellas cosas que de acuerdo con el sentido conciernen al estado de esplendor celestial, no pueden ser expuestas de ninguna otra manera, por la sencilla razón de que tales cosas no son figurativas sino que ellas mismas son prefiguradas por todas las otras cosas." [35]

El significado espiritual —incluyendo la alegoría, la tropología y lo místico— se ancla por fin, y si la Edad Media posterior cae en crecientes extravagancias en la alegoría, esto será debido a que olvidan el sólido sentido común del gran maestro de París.

Tomemos el ejemplo típico de la forma como trata Aquino el libro de Job, para demostrar el equilibrio que existe en su

[34] Ia, q. 1, art. 10, y en las respuestas, en 1 y 2.
[35] *Quodlibet*, 7, art. 15.

juicio. Cualquiera que sea nuestro sentir acerca de su categórica actitud en relación con lo histórico de este libro y su ataque a los que lo consideran tan sólo como una parábola o alegoría, de modo que de acuerdo con él, ellos violan la verdad y la autoridad de la escritura, nos sorprenderá, sin embargo, encontrar que admite que lo histórico del libro importa poco en relación con la 'intención' de su escritura. Porque la *tota intentio* del libro de Job es la de demostrar, por las mismas razones, que los asuntos humanos son dirigidos por la divina Providencia. Si, por consiguiente, aplicamos su principio de que el significado literal es lo que el autor se propone, descubrimos una nueva actitud hacia la letra de este libro inspirado. Porque, aunque de acuerdo con Aquino, existen en otras partes de la Sagrada Escritura indicios de que Job existió realmente, de modo que tenemos que aceptarlo como una persona real, esto establece poca diferencia por lo que toca al sentido literal o histórico que viene a ser el significado de la Providencia para el hombre.[36] Si tuviérais vosotros la oportunidad de explicar a Aquino que después de todo el libro de Job es tan sólo una parábola, él no tendría que hacer cambio alguno en su exposición literal. Para él, Job está vivo en el presente, como lo está el Buen Samaritano en el ciclo del misterio, de un modo como no lo están los libros específicamente históricos de la Biblia. Porque en estos últimos la intención del autor es registrar los hechos históricos, de modo que la interpretación literal permanece en el pasado y requiere la interpretación alegórica o mística para traerla a la vida en el presente.

Pero tenemos todavía que poner en su lugar la clave de la fe de la Edad Media antes de que podamos descubrir esa fe como una vida sencilla en, y por la Biblia. Una gran parte del estudio minucioso de la Palabra de Dios, para el susten-

[36] Proemio sobre Job.

to del pueblo, que se llevó a cabo en las principales universidades de la Europa medieval aparecería para la mayor parte de nosotros en la actualidad como algo seco, sin vida y sin posible redención. Santo Tomás de Aquino principia su comentario de cualquier texto dividiéndolo y subdividiéndolo hasta que ha convertido aun al apóstol Pablo en un académico ferviente. De este modo el apóstol, después de su salutación a los Gálatas, discute primero su error, en segundo lugar aconseja la corrección; discute su error bajo dos encabezados, los Evangelios y el Antiguo Testamento; desde el punto de vista de las enseñanzas evangélicas, demuestra primeramente cómo las han hecho a un lado, urgiendo en segundo lugar la necesidad de reconocer su autoridad; en relación con lo primero, su argumento es doble... y ya para entonces un auditorio común y corriente ha sido conducido hacia tal laberinto que se le obliga a abandonar la búsqueda de la Palabra. Por otra parte, la *Correctoria* que llevaba como finalidad mejorar el estado del texto, a pesar de sus defectos, representa una gran cantidad de estudio y de crítica textual que debe haber parecido a algunos una insistencia en la aptitud de la letra para matar el Espíritu.

Con todo, este análisis y este profundo interés acerca de la Palabra como está escrita y traducida en la Vulgata fueron necesarios a fin de preservar la todo importante interpretación mística, de convertirse en vuelos subjetivos de la fantasía, ya que hasta Langton se inclina al uso de versiones dudosas cuando ayudan a su tropología. La autoridad es necesaria, esto es, la autoridad de la Palabra de Dios. Sin autoridad no hay fe. La única garantía de que las escrituras son el pan de vida es que Dios es su Autor. Esa es la forma en que los medievales comprenden la fe y de este modo la fe de la Edad Media puede ser explicada finalmente tan sólo por la autoridad. Se os ha demostrado, en realidad, la forma en que esta actitud creció con la formación del canon de la escritura.

Dios es el autor de la Sagrada Escritura; la lengua del profeta o del salmista es, como si fuera, el *órgano* del Espíritu Santo.[37] Consecuentemente, la autoridad de la Escritura es absoluta: "La sola regla de la fe la constituyen las escrituras canónicas", dice Aquino comentando el Evangelio de San Juan.[38] Su argumento final es siempre la Palabra de Dios, la verdad primaria que no puede perpetrar una falsedad. Aun cuando usa el razonamiento para aclarar cada uno de los aspectos de la fe Católica, la fuente de todas sus enseñanzas es la Palabra y no irá más allá de esa regla aun donde la razón parece haber sido dejada en libertad para errar a voluntad como en el asunto de si Dios se hubiera vuelto hombre y Adán no hubiera pecado.[39] Los comentadores como Andrés de San Víctor mostraron en ocasiones muy poco respeto hacia los maestros que les habían precedido, difiriendo a veces aún de los Padres mismos.[40] Pero tal caso era raro y de todos modos su respeto por la Palabra de Dios nunca se enturbió. Los santos y doctores de la Iglesia tienen cierta participación en la autoridad que da a nuestros profesores del siglo XIII seguridad en su estudio y que les impone el deber de la exposición *reverente*. Esta es en cierto sentido una verdadera participación en la Palabra de Dios y el todo: la Biblia, los Padres de la Iglesia y aun las autoridades posteriores, ha de encontrarse en la autoridad de la Iglesia. Se ha dicho que hasta el siglo XVI

"todas las autoridades dogmáticas: la escritura, la tradición, la Iglesia, los Concilios, la jerarquía, habían crecido lado a lado sin que nadie las distinguiera o aun pusiera límites a sus funciones o a su relación mutua... La única sistematización que

37 Cf. Aquino, *Proems to the Psalter and to Isaiah.*
38 Cap. 21, Lect. 5.
39 IIIa, q. 1 art. 3.
40 Véase Smalley, pp. 101-103.

el escolasticismo mismo impuso en los diferentes principios de conocimiento fué la de reunirlas bajo el título de autoridad. . .[41]

Esta es la autoridad que finalmente proviene de Dios y "constituye la fe"; porque las autoridades escolásticas teológicas, la autenticidad, la potestad, todo ello, en relación con el primer Autor, son *fasciens fidem*.

En particular, ellos no hacen más distinción entre la autoridad de la Iglesia y la autoridad de las Escrituras que la que el viajero común y corriente de nuestros días hace al establecer una clara distinción entre la responsabilidad del agente de tránsito y la del piloto del vehículo; ambos cooperan para producir en el pasajero una confianza casi completa. De este modo, aun cuando algunos han criticado a Aquino por establecer una asunción ilógica acerca de la autoridad de la Iglesia después de haber establecido la de las Escrituras,[42] debe admitirse que con los escritores de la Edad Media no puede tenerse la una sin la otra. La Iglesia "cuyas palabras fueron pesadas en la sabiduría de la Escritura", para usar la frase de Langland,[43] garantizaba que la tinta y el pergamino que trasmitían el texto sagrado habían tenido su origen en la mente divina, el primer Autor. Cuando Aquino insiste, con toda la fuerza de un reformador, en que "si disminuímos la autoridad de las Sagradas Escrituras aun en grado mínimo, entonces nada puede haber positivamente seguro en nuestra fe que descansa en la Santa Escritura";[44] él se refiere siempre a las "escrituras canónicas" [45] o a "las escrituras que están de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia que posee sólida comprensión

41 A. Humbert, *Les Origines de la Theologie Moderne*, pp. 4-5.
42 Wicksteed, *Reactions between Dogma and Philosophy*, conf. 3.
43 *Passus* 1, 73 (Ed. de Henry W. Wells).
44 *Contra Gentiles*, Lib. 4, cap. 29.
45 *In Joannem*, c. 21, lect. 6 y *Summa Theol.*, Ia, q. 1, art. 8, ad. 2.

acerca de ellas".[46] La Iglesia y las tradiciones han establecido la regla, o canon, para distinguir cuáles son los libros que tienen a Dios como autor. La bien conocida alegoría del barco que representa a la Iglesia o la Fe, lleva esta idea de manera clara. Achard de San Víctor compara este mundo con el mar cruel y tumultoso:

"Para cruzar ese mar debemos contar con un barco. El barco es la fe, las frases de la Sagrada Escritura son el maderamen y la autoridad de los santos doctores su timón. El barco es estrecho de proa y popa y amplio en el centro, y así es la fe".

Y en otras épocas son los "prelados y el clero" los que llevan el gobierno.[47] Las solas escrituras no son suficientes sin el barco de salvación en el que ellas están edificadas.

En este punto San Bernardo asume una actitud extrema como era de esperarse. Comentando la adaptación litúrgica de algunas palabras del Exodo (cap. XVI: 6-7), "Hoy sabréis que el Señor vendrá. . ." dice:

"Estas palabras, mis queridos hermanos, han sido colocadas en la Santa Escritura en su sitio adecuado y en su orden, como en relación con un hecho de época anterior; sin embargo, no es de manera inadecuada que se nos dirigen por la Madre Iglesia en la vigilia de la Natividad del Señor. Porque la Iglesia es guiada y aconsejada por el Espíritu de Aquel que a un tiempo mismo es su Esposo y su Dios. Ella tiene al Amado 'que mora en su pecho', guardando su corazón para El, y ocupándolo como ocupa el rey su trono. . . Cuantas veces, por consiguiente, cambie ella el significado o la aplicación de un texto de la Sagrada Escritura, las palabras, en su sentido adaptado poseen mayor autoridad aún que el que tienen en su significado primitivo. Y quizá el significado adaptado sobrepasa

46 IIa IIae. q. 5, art. 3, ad. 2,
47 Véase Owst, *op. cit.*, pp. 68-70.

al original tanto como la realidad supera a la imagen; la luz a la sombra; la ama a la sirvienta".[48]

Se requiere el equilibrado juicio de un Aquino para colocar este punto de vista en una perspectiva real; pero en principio esto es característico de toda la Edad Media. Así se explica cómo los comentadores pueden alegorizar con tanta facilidad sin temor de caer en ensueños subjetivos. Porque no solamente, como regla, repiten ellos las mismas alegorías trasmitidas desde los tiempos patrísticos en una tradición constante, sino que también hacen a la Biblia decir lo que la Iglesia enseña en el presente, con su interpretación mística. La Biblia es la voz de Dios, quien vive aún en Su Iglesia.[49]

No deberíamos imponer distingos posteriores a esta época de fe, de sacramentos y de símbolos. Estamos de nuevo en el templo escuchando al fraile medieval que comenta las tropologías de la Escritura. Ha logrado su peroración y, como el león a su cueva, el pájaro enjaulado a sus antiguas guaridas, la rama doblada a su posición original, vuelve él a la autoridad,[50] a la Palabra de Dios encontrada en la Iglesia; y nos lleva una vez más al culto de la Iglesia y a sus sacramentos en los que la letra se une al espíritu para impartir vida. Moisés, los Profetas, David y Salomón, el Evangelio, todos están vivos en medio de nosotros, en la Iglesia, en su liturgia, en los muros, en los ventanales, en el drama y en los cuentos legendarios de los pueblos. El fraile se encuentra en el púlpito porque Dominico y Francisco tomaron el Evangelio literalmente, como si hablaran del presente más bien que del pasado. Y todos estos eruditos, en sus cátedras universitarias, cuando tratan lo referente a la página sagrada no están conscientes de que critican a un autor clásico transportado hace muchos años a un sitio de delicias, sino las palabras de un Autor que vive en un eterno presente en el que Abraham, Pedro e Inocencio III moran juntos. El significado alegórico de la Biblia está destinado por su Autor para nuestra instrucción presente, y mientras de este modo el Antiguo Testamento simboliza de antemano al Nuevo, el Nuevo incluye a Cristo y Su Iglesia, a la Cabeza y a todos Sus miembros.[51] Vivimos bajo la Nueva Ley, en el Nuevo Testamento, y la Biblia está en la Iglesia proporcionándonos nuestra fe viva.

"Y el objeto formal de la fe" —es Aquino el que nos habla— "es la Verdad primitiva como se manifiesta en la Sagrada Escritura y en las enseñanzas de la Iglesia, que procede de la Primitiva Verdad. En consecuencia, cualquiera que no se adhiera, como a una regla infalible y divina, a la enseñanza de la Iglesia, la cual procede de la Verdad Primitiva manifestada en la Sagrada Escritura, no posee el hábito de la fe".[52]

He pintado quizá un cuadro romántico, la trampa usual para un enamorado de la Edad Media; he presentado el lado bello pasando en silencio por todo lo feo. Una escena de clerecía ignorante que conserva sus rebaños en la ignorancia acerca de las Sagradas Escrituras, haciendo uso de la Palabra de Dios para perpetuar la superstición y encerrando la verdad de la Biblia en la mal aprendida lengua latina y en los desconocidos griego y hebreo. Debe haber habido un elemento de verdad en todo esto, porque los Concilios de la Iglesia reunidos en el tiempo al que me he estado refiriendo tuvieron que urgir a la clerecía sobre la necesidad de familiarizarse con la Biblia. Pero al menos lo que he descrito constituía el ideal consciente, ideal alcanzado en muchos casos, un ideal que nos muestra

[48] *In Vigil Nativ.* 3; Trad, Ingl. vol. 1, pp. 328-9.

[49] El asunto es tratado ampliamente por Hugh Pope, O. P. en *St. Thomas Aquinas*, trabajo leído en el sexto centenario de la canonización del santo, Oxford, 1925.

[50] Roberto de Basevorn, *op. cit.*, cap. 47; ed. cit., p. 309.

[51] Véase Aquinas, *Quodlibet* 7, art. 15.

[52] IIa IIae, q. 5, art. 3.

cómo ellos, al menos, nos trazaron el camino para vivir de acuerdo con la Biblia. En términos generales, entonces, la Biblia en la Iglesia puede decirse que constituye la fuente de que mana la fe de la Edad Media, y de este modo, la vida misma de la Edad Media. "El justo vive por la fe, y vive por cada palabra que sale de la boca de Dios", y en la Edad media hubo muchos que anhelaron ser hombres justos.

III. LA BIBLIA Y EL PUEBLO

PUNTOS DE VISTA PROTESTANTES ACERCA DE LA AUTORIDAD DE LA BIBLIA

Por Albert Peel

Si se preguntara al cristiano común y corriente cuál fué la hazaña más importante del protestantismo, replicaría probablemente que la de sustituir la Biblia por la Iglesia como la autoridad final en la religión. Si al historiador común se le pidiera que confirmara tal opinión, lo haría probablemente aprobando el dicho de A. F. Pollard de que "a la infalibilidad de la Iglesia los reformadores y los protestantes posteriores opusieron la infalibilidad de las escrituras". Y si fuera a ser consultado algún maestro o erudito universitario —una clase de personas que jamás aventuran un juicio sin reforzarlo con alguna autoridad—, respondería sin duda: "La Biblia por sí sola constituye la religión de los protestantes. Consulte la obra, *The Religion of Protestants, a Safe Way to Salvation,*[1] de Chillingworth".

Tal unanimidad de opinión parece ser correcta, y en general lo es. Las afirmaciones mencionadas son verdaderas, pero no contienen toda la verdad. Son ejemplos de la simplificación que es una trampa constante para el popularizador del conocimiento. Estas afirmaciones acerca de la acción principal del protestantismo requieren explicación y amplificación, y la presente conferencia se dedicará en su mayor parte a inquirir hasta

1 *La Religión de los Protestantes*, un medio seguro de Salvación. N. del T.

dónde, y en qué sentido, el famoso aforismo de Chillingsworth expresa la verdad.

Tenemos en primer lugar, no obstante, la tarea de la definición, ya que es tan fácil para la gente hacer uso de palabras tales como "protestantismo", "autoridad" y aun "Biblia" sin querer decir la misma cosa. De hecho, podría casi decirse que en la tarea de la definición, ejecutada de manera completa, los asuntos postulados en esta conferencia podrían ser satisfactoriamente resueltos.

"Católico" y "Protestante" han sido siempre términos molestos y hace mucho que se llegó a la conclusión de que no están en contraposición. De este modo, aun cuando muchos me negarían mi derecho al título, estaría preparado para pretender que soy católico, porque los congregacionales no expulsan de la iglesia a otros cristianos, sino que reconocen a todas aquellos que aman al Señor Jesús como miembros de Su Iglesia, llámense como se llamen, adoren con los ritos que adoren y gobiérnense como se gobiernen. Y sin embargo, sin duda alguna, soy protestante. Seguramente que lo soy si se trata de estar de acuerdo con aquellos que usaron primero el término, porque la Dieta de Spira (1529), después de las palabras "Debemos protestar", declaró:

"en asuntos que conciernen al honor de Dios, y a la salvación y a la vida eterna de nuestras almas, cada uno debe comparecer y dar cuenta de sí ante Dios, y nadie puede excusarse por los actos o decisiones de otros".

Lo anterior se menciona para enfatizar lo que constituye un trabajo de supererogación en este auditorio, que la palabra "protestante" ha caído injustamente en descrédito porque se supone que posee tan sólo un significado negativo y que lleva sólo la idea de oposición, aun la oposición violenta, tipificando algo parecido a "la disidencia del disentimiento". Pero *protestari* significa "profesar, atestiguar, declarar en público".

Cuando Benedick dice en *Much Ado about Nothing*, "Hacédme justicia, o protestaré vuestra cobardía", y Lennox en *Macbeth*, "Jóvenes que desde ahora protestan las primicias de la virilidad", la idea de la declaración positiva es clara. Ya en 1755, aun cuando Johnson en su Diccionario menciona la connotación negativa del sustantivo "protesta", define "protestar" como "una solemne declaración de resolución, hecho u opinión".

En Inglaterra el término no fué generalmente usado sino hasta el siglo XVII y entonces, tan extraño como pueda parecernos, fué la Iglesia de Inglaterra la primera en adoptarlo. La Iglesia Erastiana de Elizabeth fué más semejante a la Luterana que a la Reformada de Ginebra, y cuando los eclesiásticos ingleses quisieron diferenciarse de Roma por un lado y de los Puritanos por el otro, echaron mano de la palabra "protestante"; de este modo, en 1608 tenemos "papistas, protestantes, puritanos, brownistas, anabaptistas". Laud usó el término refiriéndose a él mismo y así lo hizo también Carlos I. En fecha posterior los no conformistas principiaron a ser conocidos con el nombre de "protestantes disidentes", y la palabra protestantismo se generalizó como nombre para todas las sectas ortodoxas en doctrina que habían surgido de la Reforma. Fué así como Guillermo de Orange declaró que había venido a Inglaterra porque "la religión protestante" estaba en peligro. Subsecuentemente se dejó sentir entre el alto clero una profunda aversión por el término porque parecía separar a la Iglesia de Inglaterra de las iglesias llamadas "católicas", asociándola con aquellas que eran juzgadas por ellos como meros cuerpos cismáticos. Hay muchos en la actualidad que aún comparten este punto de vista y aborrecen y evitan el nombre, y el hecho de que ha sido monopolizado por un pequeño, pero expresivo cuerpo de extremistas no ha hecho que disminuya su impopularidad.

En su emergencia, no obstante, el protestantismo estuvo muy lejos de ser negativo, como ya se ha indicado por la cita de la Dieta de Spira. Era la declaración pública de verdades definidas de carácter positivo y aun revolucionario. En qué consistían tales verdades y en qué forma estaban relacionadas con la Biblia es lo que nos toca descubrir.

En primer lugar, debemos preguntar cuándo principió el protestantismo. La vida precede invariablemente a la literatura, y así el protestantismo existía antes de la Dieta de Spira y de las Noventa y cinco Tesis. Ni surgió, completamente armado, de la cabeza de Lutero, o apareció, como Melquisedec, sin padre, ni madre, ni antepasados. Ha sido por mucho tiempo la costumbre de encontrar "Reformadores antes que Reforma" —por lo menos se ha escrito un libro con ese título— y es desde luego más que retórico llamar a Juan Wyclif "la estrella matutina de la Reforma". Casi todos los principios que fundamentan la Reforma en el continente en el siglo XVI fueron expuestos por Wyclif en este país en el XIV y encontraron expresión en el movimiento de los Lolardos. Dado que la Biblia fué algo integral para dicho movimiento y para la Reforma —si es que estamos en lo correcto separándolos— nuestro estudio puede muy bien iniciarse allí.

Los eruditos han diferido en su juicio sobre cuál fué el elemento más importante de la enseñanza de los Reformadores. Algunos lo han encontrado en la doctrina de la justificación por la fe, otros en la aserción del sacerdocio de todos los creyentes, o en el derecho del juicio privado; otros en la demanda de que las Sagradas Escrituras son la regla suprema final en la religión. Todos estos, no obstante, brotan de la misma raíz —la fuente y la inspiración de la obra de Wyclif y Huss, Lutero y Calvino— la creencia en el acceso inmediato y directo de toda alma cristiana a su Dios, y de Dios a cada cristiano. El conocimiento de Dios, sostienen, es directo y personal; otros hombres pueden ayudar, la Iglesia y los

ministros pueden ser accesorios, pero por él mismo aprende el hombre lo que Dios ha hecho en su favor por medio de Cristo, cree, y es salvo. Los Reformadores insistieron en que la religión es un asunto de experiencia personal; la fe que salva no es asentimiento intelectual a algunas proposiciones acerca de Dios y de Cristo; es la brillante aceptación, por parte del creyente, del amor perdonador y de la gracia redentora. De este concepto de la religión surgieron, como corolarios naturales, el derecho al juicio privado, el sacerdocio de todos los creyentes, y la doctrina de la justificación por la fe.

Nuestro principal interés, sin embargo, se refiere a su relación con la Biblia. La verdad acerca de este asunto ha sido admirablemente expuesta por la Srita. Margarita Deanesly en su útil y calificado libro intitulado *The Lollard Bible*.[2]

"(Wyclif) enseñó que todo el dominio, el poder y el derecho de posesión venían de Dios y que cada hombre es Su mayordomo en jefe, no debiendo vasallaje a ningún intermediario... (Esto) condujo lógicamente a la demanda de una Biblia traducida. Si todos los hombres estaban en inmediata relación con Dios y debían lealtad y obediencia a Su ley, de la cual eran ellos mismos responsables, necesitaban entonces estudiar Su ley de manera personal, a fin de persuadirse de que la estaban observando; y para los seguidores de Wyclif la Biblia era preminente y característicamente 'Ley de Dios'... De este modo, la necesidad y la utilidad de una Biblia Inglesa no fué la piedra fundamental de las enseñanzas de Wyclif o de sus seguidores, sino que fué el corolario necesario e inevitable de su doctrina de soberanía por la gracia y la responsabilidad inmediata de todo cristiano de imitar la vida de Cristo."

Los contemporáneos de Wyclif estuvieron de acuerdo con él en cuanto a la necesidad de una reforma en la Iglesia, pero, como la demuestra la Srita. Deanesly,[3] él fué original.

2 P. 226.
3 *The Lollard Bible*, p. 229.

"en la insistencia de su apelación al evangelio y al cristianismo apostólico como la norma para las generaciones futuras. Sin percepción alguna acerca de la necesidad de diversas organizaciones para un cristianismo primitivo o desarrollado, o de una creciente complejidad en la potencia del mundo espiritual, él contrastó el poderío y la riqueza mundanos y complicados de los eclesiásticos del siglo XIV con la 'humilde, pobre y caritativa vida de Cristo'. Fué nuevo al insistir en que la simplicidad de vida jamás sería practicada por las masas hasta que personalmente comprendieran el cristianismo de los evangelios y los actos de los apóstoles. Algunos de los clérigos más devotos de la época se opusieron a la traducción de la Escritura porque tal cosa involucraba su vulgarización en varios sentidos; una reverencia genuina les hizo declarar que las Escrituras deberían ser manejadas tan sólo por individuos bien preparados y no estar al libre acceso del vulgo descuidado e impío. Wyclif estuvo esencialmente en oposición con este punto de vista; todos los hombres necesitaban conocer *'Goddis Lawe'*; todos los hombres necesitaban descubrir la vocación a la cual habían sido llamados para seguir a Cristo en Su vida humilde, pobre y caritativa, y por consiguiente todos los hombres, hasta donde fuera esto posible, deberían tener acceso al registro escrito de tal vida".

Es conveniente recordar la poca lectura bíblica que podía haber antes de que se hicieran las traducciones vernáculas. Existen algunos notables ejemplos acerca de la cantidad de material de la Biblia que podía ser memorizada, pero la Iglesia, si de hecho no impidió las traducciones, desde luego reprimió su publicación. Y no solamente no poseían los clérigos la Biblia sino que hasta la época de Wyclif jamás habían considerado su estudio como un deber. La Srita. Deanesly concluye así su estudio:

"La evidencia acerca de su educación, sus libros y su obra literaria está en contra de la idea de que poseyeran suficiente conocimiento antes de la época de Wyclif para que estuvieran en posibilidad de hacer mucho en favor de la exposición de la

Biblia a los laicos. No obstante lo trabajadora y dedicada que su clase haya sido su ocupación propia fué siempre considerada como la administración de los sacramentos, la enseñanza de los elementos de la fe y la exhortación de las vidas a la virtud; no incluía el estudio personal de la Biblia o la mucha predicación sobre el texto bíblico a sus feligreses".[4]

La gran mayoría de la gente, por supuesto, no sabía leer, pero aun cuando hubieran sabido, la lectura de la Biblia no se estimulaba como obra pía. En verdad, la lectura de la Biblia por los laicos estaba expuesta a conducirlos a "peligrosos pensamientos" y las preguntas usuales de las Inquisidores eran: "¿Ha aprendido algunas palabras sagradas, y cuándo comenzó a aprenderlas, y de quién? ¿Las ha enseñado alguna vez a los laicos?" El que los laicos leyeran la Biblia los hacía sospechosos de herejía; más aun, hasta la disposición para recitar la Biblia a algún vecino era suficiente para incurrir en el cargo. Los *Gottesfreunde* se encontraban dentro de la Iglesia, pero los Valdenses eran considerados como herejes y lo mismo los Lolardos; de hecho, Alemania parece ser el único país antes de la Reforma en el cual la ortodoxia permitió el estudio de las traducciones bíblicas por los laicos.

Pasa el tiempo y encontramos nuevamente a Wyclif insistiendo en la necesidad que existía de que todos conocieran la Biblia: los de buena cuna y los pobres, los clérigos y los laicos. Cada uno de los mandamientos del papa debía estar en armonía con las escrituras. Los señores de la tierra deberían estudiar el Nuevo Testamento en la lengua que les era familiar a fín de que pudieran restaurar la Iglesia al orden instituído por Cristo. Dado que el ser ignorante de las escrituras significa ser ignorante en el conocimiento de Cristo, el conocimiento de ellas se hace necesario para la salvación de cada cristiano:

4 *The Lollard Bible*, p. 204.

"su signficado era claro aun para la gente más sencilla, y así como era el primer deber del sacerdote exponer y proclamar las buenas nuevas que contenían, era el deber también de cada creyente en grado menor".

La Srita. Deanesly traza el curso de los argumentos de Wyclif en sus escritos desde 1378 hasta su muerte en 1384, sus esfuerzos

"expresos de defender el valor de la Biblia como autoridad final; de demostrar que la gente era en su mayoría ignorante acerca del evangelio debido a la predicación defectuosa y que era necesario para todos, aun para los más sencillos, conocer el evangelio a fin de que pudieran imitar a Cristo en su humildad de vida; además, que los evangelios deberían ser traducidos al inglés para este mismo fin; y finalmente, que estaba bien que se hubieran hecho tales traducciones aun cuando los prelados se hubieran enfurecido contra ellas." [5]

Lolardo se apoyó en la popularización del Nuevo Testamento, y los lolardios proclamaron que el Antiguo y el Nuevo Testamentos eran suficientes para la salvación del hombre. Juzgado ante el Arzobispo Arundel, en el año de 1353, William Thorpe protestó: [6]

"Creo que toda la Ley Antigua y la Nueva Ley, dadas y ordenadas por la determinación de estas tres Personas de la Trinidad, fueron dadas y ordenadas para la salvación de la humanidad; y creo que estas Leyes son suficientes para la salvación del hombre. Yo me someto (no a la santa Iglesia) a ser reconciliado y a ser dócil y obediente a estas Leyes de Dios y a cada uno de sus Artículos".

La demanda de Thorpe de que el conocimiento que se derivaba directamente de la Biblia se sobreponía a todo conocimiento por intermediarios, hizo surgir el reproche revelador de Arundel:

[5] *The Lollard Bible*, p. 241.
[6] *Ibid.* pp. 353 f.

"¡He aquí, señores, es práctica y oficio de este indigno y de otros como él, sacar de la Santa Escritura y de los Doctores frases sutiles como éstas a fin de mantener su secta y su doctrina en contra de las ordenanzas de la Santa Iglesia! Y por consiguiente, indigno, ¡es así que tú anhelaste tener nuevamente el salterio que hice que se te quitara en Canterbury, para señalar versículos hirientes contra nosotros! Pero jamás tendrás el salterio, ni ningún otro libro, hasta que sepa que tu corazón y tus labios están completamente de acuerdo en ser gobernados por la Santa Iglesia".

He dedicado tanto tiempo a Wyclif especialmente porque existe aún cierta rebeldía por reconocer el grado en que él se anticipó a los Reformadores, y más aún, porque espero que estas referencias puedan servir de estímulo para que algún estudioso investigue la relación existente entre el Movimiento de Lolardo y la Reforma. El Movimiento se desarrolló en lo oculto, pero no fué marcado. La investigación actual sugiere que el trabajo en ese terreno sería fructífero, y que podía ser posible señalar la línea subterránea hasta que apareciera a la luz en pleno siglo XVI. Y, una vez trazada, es posible asegurar que se encontraría que todo el tiempo fué la lectura de la Biblia lo que sostuvo a los Lolardos a través de tan largos años.

No solamente anticipa Wyclif la Reforma, sino que en las respuestas a los Lolardos encontramos los argumentos utilizados doscientos años después en contra de los Puritanos, y de manera notable por Hooker. En su *Repressor of Over Much Blaming of the Clergy* y su *Book of Faith* esa interesante persona llamada Reginald Pecock —demasiado semejante a los Lolardos en su punto de vista para escapar a salvo, aun cuando les replicó— declaró que la razón era la autoridad final en la interpretación de la Biblia, "Más necesaria a los hombres cristianos, y más valiosa que lo que lo es la Biblia exter-

na y cuanto de ello se deriva". Los Lolardos estaban equivocados al sostener que los ignorantes podían comprender la Biblia y que cada una de las leyes de Dios se basaba sobre eso; su interpretación debía ser dejada a especialistas y la gente sencilla e ignorante debía ser obediente a la Iglesia, ya que eran llevados a la herejía por

"inclinarse demasiado a la escritura, y de tal manera sabio al no anhelar el recibir la sagrada escritura... Aquel que camine entre la gente que vive ahora en Inglaterra, de lejos y de cerca, y preste atención, escuche, oiga y vea cuán diversamente distintas son las personas en sus conceptos, escuchará y sabrá, entre todas las diversidades, que muchos de los laicos que se apegan y observan sin regla la Biblia... protestan y reconocen que ellos no derivarán ni aprenderán su fe de los clérigos de la Iglesia de Dios en la tierra; ni para el aprendizaje de su fe obedecerán a los clérigos o a la Iglesia; sino que irán a buscar y aprenderán su fe de la Biblia de la santa escritura, del modo como ésta les ayude a entenderla".[7]

Ya, entonces, aun antes de que Lutero hubiera nacido, pueden verse las diversas actitudes asumidas con respecto a la Biblia que habían de exhibirse, en campo más amplio, en el siglo XVI, y que aún en nuestros días no han llegado a resolverse por completo. De todos modos, es cierto que entre los protestantes ha quedado desvanecida la idea de que los ignorantes no deben leer la Biblia, pero persiste aún en muchos sectores la convicción de que la lectura bíblica, sin la interpretación (llámesele 'sencilla enseñanza bíblica', 'instrucción religiosa no denominacional', 'sumario acordado' 'Cowper Templeism', o lo que se quiera) no es fácil que sea de gran valor, y puede llevar no solamente a tergiversaciones sino a toda clase de nociones fantásticas y extravagantes, a una multitud de opiniones en conflicto y a un cristianismo fragmentario, amorfo o incoherente. La Iglesia, por consiguiente, debe ser la intérprete de la Biblia; sus clérigos y ministros, adiestrados en el conocimiento bíblico (esto último es de temerse, es demasiado arriesgado), deben enseñar la Biblia al pueblo, si es que ha de ser para ellos la verdad salvadora, la Palabra de Dios.

[7] *Book of Faith*, Ed. p, J, Morrison, 1909, pp. 114, 109.

Y también quedan aquellos que consideran la Biblia como verbalmente inspirada e infalible, una unidad, y la infalible y autorizada guía para la vida toda. No solicitan los auxilios de la Iglesia ni de los eruditos para que les explique su significado; encuéntrese un texto en Jueces o Jeremías, en Juan o en Judas, es lo mismo para ellos. El hecho de que "se diga en la Biblia" es suficiente para ellos y el que algo precisamente diferente pueda ser expresado en alguna otra parte de la Sagrada Escritura, no les desanima en lo más mínimo; aun así, para usar su propia frase, "creen en la Biblia de cabo a rabo". Los fundamentalistas de este tipo se encuentran en todas las iglesias; son más numerosos de lo que a menudo imaginamos e incluyen muchos que no pertenecen a sectas extrañas tales como los "Testigos de Jehová" y muchas otras más, que encuentran en algún texto bíblico apoyo para sus dogmas particulares. Algunos abren su Biblia al acaso, como hasta Juan Wesley llegó a hacerlo alguna vez, a fin de encontrar luz para problemas inmediatos, y existen áreas muy extensas como la llamada *Bible belt* en los Estados Unidos en las cuales persiste esta actitud irracional y supersticiosa hacia la Biblia. A menudo se encuentra unida a una fe profundamente religiosa y a una vida de sacrificio, pero no debe pasarse por alto el hecho de que tal actitud ha conducido al abandono completo de la Biblia.

En el seno de las iglesias protestantes se encuentran representantes de ambos grupos: los que creen que la Biblia no debe ser puesta al alcance de las masas sin una interpretación autorizada, y aquellos que creen que la Biblia es literalmente inspirada e infalible. Pero más y más de los protestantes han

llegado a considerar la Biblia como la revelación progresiva de Dios, quien habló por medio del profeta y el salmista y que una vez cumplido el tiempo se reveló a sí mismo en el Verbo que se hizo carne y murió y se levantó otra vez por nosotros los hombres y por nuestra salvación; el que por Su Espíritu inspira y guía al hombre pecador y frágil para que sobre su fe edifique El una Iglesia contra cuyas puertas el infierno no pueda prevalecer. Para los que tienen tal concepto, es bien recibida toda investigación que tienda a traer luz sobre las Escrituras, ya que consideran que su significado pleno no se ha alcanzado aún, que el Espíritu nos conducirá hasta la verdad completa y que el Señor tiene aún mucha más luz y mucha más verdad que hacer surgir de su Palabra Santa.[8]

Existen entonces tres agencias que piden autoridad y que exigen la sumisión del cristiano: *Primera*, la Iglesia, que formó el canon de la Escritura y que posee influencia sobre la mente de la comunidad cristiana; cuenta con las experiencias acumuladas y probadas de aquellos cristianos venerados por la tradición y por la sabiduría sagrada y por medio de éstos refrena los caprichos, las excentricidades y las aberraciones de la interpretación individual.

Segunda, la palabra escrita del Antiguo y el Nuevo Testamentos que ha permanecido durante siglos como el único registro que poseemos de la vida y las enseñanzas de Jesús. Ellos

[8] (El lector hará bien al recordar que en la Biblia 'la Palabra de Dios' significa por lo general el mensaje o la revelación expresada a los profetas y a los apóstoles; en el Evangelio según San Juan posee el significado especial de la revelación encarnada: "el Verbo hecho Carne", esto es, la persona histórica de Jesucristo. Subsecuentemente, los cristianos llegaron a referirse a la Biblia, que es el vehículo de la palabra de Dios, como en sí misma 'la Palabra de Dios'. Véase la obra de Alan Richardson, *Preface to Bible Study*, pp. 22-23 y véase la p. 68. La frase se usa en ambos sentidos en el pasaje que nos ocupa y en otros de los pasajes de estas conferencias. Ed.)

solos constituyen la fuente de los hechos, pero al mismo tiempo proveen una apreciación de su intención, su relación, su significado y su valor. Escritos en muy diversas épocas, por hombres muy diferentes, una parte, sin embargo, dilucida, explica e interpreta a la otra. Sin la palabra escrita nos encontraríamos errantes y perdidos. La Biblia, por consiguiente, es la revelación de Dios al hombre y constituye la última y final corte de apelación.

Tercera, el juicio del individuo: la mente, el corazón, el alma, lo que vosotros queráis. La palabra escrita y la interpretación de la Iglesia deben ambas justificarse ante la razón del hombre. Misticismo, luz, interior, conciencia, voz de Dios, revelación directa: todas estas son solamente algunas de las expresiones que se usan para indicar el tercer elemento que pretende tener la palabra decisiva.

La historia de la Biblia dentro de la Iglesia es la historia de estas tres demandas, a menudo en conflicto, pero desde luego no incapaces de reconciliación. Hooker mencionó a las tres como Escritura, Tradición y Razón. El Protestantismo ha reconocido el lugar de las tres dando énfasis primero a una y luego a otra, pero quizá a la larga, dando más importancia a la Escritura y a la razón que a la Iglesia y a la Tradición. Nuevamente su principio central, su insistencia de que Dios, y por consiguiente la Biblia, podía hablar directamente al individuo sin la intervención de la Iglesia o de algún otro intérprete, es de suma importancia. El punto está claramente expresado por Matías de Janov (1394), doctor de Praga, quien sostuvo un punto de vista semejante al de Wyclif. Escribió:

"Y porque leí al bendito Agustín en el libro *Christian Doctrine*, y a Jerónimo que dice que el estudio del texto de la santísima Biblia es, primero y último, y sobre todas las cosas, necesario para cada hombre que desee alcanzar un conocimiento de la verdad teológica; y que la Biblia es el asunto primero y fundamental y así debería de ser para todo cristiano instruído;

inmediatamente mi alma se unió a la Biblia en un amor perpetuo. Porque confieso que desde mi juventud no se ha separado de mi, hasta mi ancianidad, ni en el camino, ni cuando estaba ocupado, ni cuando estaba desocupado. Y en todas mis perplejidades y en cada duda encontré siempre por medio de la Biblia, y en ella, auxilio suficiente y consuelo para mi alma; y en mis perturbaciones, persecuciones y tristezas acudí en todos los casos a la Biblia, la cual, como he dicho, camina siempre conmigo, como lo más amado".[9]

Testimonios similares pueden encontrarse en todas las épocas; el de Coleridge es quizá el más conocido de todos:

"He encontrado palabras para mis más íntimos pensamientos, cantos para mi gozo, expresiones para mis penas más ocultas y defensa para mi ignominia. En una palabra, todo cuanto me *descubre*, lleva en sí el testimonio de que procede de un Espíritu Santo".

Antes de considerar el sitio preciso en la historia del protestantismo tomado por estos tres elementos, será conveniente examinar el aspecto externo del asunto: la accesibilidad de la Biblia para el pueblo.

Wyclif murió en 1384, pero su mensaje obró con la rapidez de la levadura y con frecuencia de la misma manera oculta. Tuvo la intrepidez de proclamar la Biblia, no la Iglesia, ni la tradición, como la suprema autoridad espiritual del hombre, y, como hemos visto, había trabajado por cuantos medios estuvieron a su alcance para esparcir la *'Goddis Lawe'* entre el pueblo. Si vemos hacia adelante desde su época hasta el tiempo en que el protestantismo quedó firmemente establecido en la Europa del norte y en Bretaña, podemos ver cuán notables habían sido los frutos de su trabajo. Ya para la fecha de la publicación de la Versión Autorizada de la Biblia en inglés

[9] *Compendium of Ecclesiastical History*. Gieseler, vol. IV, p. 24.

(1611) había habido una notable transformación, acelerada por el Renacimiento, el trabajo de Erasmo y el descubrimiento de la imprenta. La primera Biblia alemana había sido impresa en 1466 y había habido muchas reimpresiones antes de la traducción de Lutero, que ocupa en la literatura alemana el mismo sitio que ocupa la Versión Autorizada en la inglesa. En su *Exhortación al Diligente Estudio de la Escritura* [10] Erasmo ha hecho uso de palabras que a menudo han de ser citadas:

"Pluguiera a Dios que el labriego cantara un texto de la escritura ante su arado; que el tejedor ante su telar con ello hiciera desaparecer el tedio del tiempo. Quisiera que el viajero con este pasatiempo quitara el cansancio de su viaje. Y para ser breve, quisiera que toda la conversación de los cristianos procediera de la escritura; porque en un sentido somos nosotros lo que son nuestras narraciones cotidianas".

Francia, España, Italia, Holanda, Bohemia, todas tenían las escrituras en lenguaje vernáculo antes de que Tyndal iniciara su noble traducción —fuera del país, ya que, como él dice, "no hubo lugar para hacerlo en toda Inglaterra" porque los libros preciosos eran considerados como "mercancía perniciosa"; y antes de que su trabajo hubiera quedado terminado había pagado el precio con su vida. Durante el destierro Mariano, se llevó al inglés la "Versión Ginebrina" para llegar a alcanzar tal popularidad que aparecieron 140 ediciones entre 1560 y 1640. Ya para esta última fecha casi había sido sustituída por la Versión Autorizada, una de las glorias de nuestra literatura, la cual ha sido encontrada por el hombre como "útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instituir en justicia" (2a. de Timoteo 3:16), y que ha proporcionado consuelo y alivio, estímulo y reproche, inspiración y salvación a millones de todo el mundo. Fué refiriéndose a este período

[10] Versión inglesa, 1529; *Omnia Opera* (1703-6) V. p. 140.

que Green declaró que el pueblo inglés se había convertido en pueblo de un libro y ese libro era la Biblia. Acerca de él, también, sus más modernos historiadores han asentado recientemente:

"En aquella época los ingleses estudiaban la Biblia con una intensidad probablemente jamás igualada y es apenas posible leer algún discurso o escrito de cualquier extensión que sea, sin que se perciba lo que debe a la Versión Autorizada".[11]

La mira de Wyclif de llevar la Biblia al pueblo fué realizada en este país durante ese período más que en cualquiera de las épocas precedentes, y probablemente más que en cualquiera otra época.

Y así como se extendió la lectura de la Biblia entre el pueblo en los países protestantes, se extendió el aprendizaje sagrado entre los dirigentes de las iglesias protestantes. La apelación a las escrituras constituyó para todos la obligación de leerlas y para los eruditos la de estudiarlas y exponerlas, y la demanda puritana en pro de una predicación ministerial erudita significó que ese estudio concentrado e intenso de la Biblia creciera. Ha existido recientemente en algunos círculos la tendencia a desestimar a Lutero, pero, como maestro y expositor fué inigualable en la Alemania de su tiempo. Ni siquiera la lógica y la lucidez de Calvino deberían obscurecer el hecho de que fué el comentador más capaz durante mil años. Melancthon no debe ser olvidado ni el cuadro de Zwinglio arguyendo en favor de la Reforma ante el Gran Concilio de Zurich y basando todas sus afirmaciones en las tres Biblias que tenía ante él, la Hebrea, la Griega y la Latina. En Inglaterra Cranmer y Jewel, Cartwright y Travers; en Escocia, Knox, fueron todos hombres estudiosos de mucha reputación que sostuvieron la necesidad del extendimiento del estudio diligente de las escrituras. No es de sorprender que dos o tres generaciones después, las tropas de Cromwell pudieran no solamente predicar y orar, sino debatir los problemas de la Iglesia y del Estado haciendo constante referencia a las escrituras, de modo que dieron lugar a que Edward Dowden pudiera decir:

[11] *The Early Stuarts*, por Godfrey Davies, p. 404.

"el puritanismo llevó el genio de las escrituras hasta el corazón y el alma misma de Inglaterra".

Sin la insistencia puritana acerca de la Biblia como el libro del pueblo, "El Peregrino" hubiera sido imposible de escribirse y hasta probablemente el "Paraíso Perdido".

¿Cómo era considerada la Biblia por la gente, ahora que ya estaba en posibilidad de leerla? Para muchos era una lámpara a sus pies y lumbrera a su camino, un *vade-mecum* que nunca les fallaba.

Pero la historia de la actitud del protestantismo hacia la Biblia es la historia de la lucha por evitar que el cuerpo fuera sustituído por el alma, la letra por el espíritu. Los principios iniciales que dirigen las primeras etapas de cualquier movimiento son a menudo olvidados cuando los iniciadores desaparecen y triunfa la etapa de las concesiones. Y la segunda y las posteriores generaciones de Reformadores, como veremos, comenzaron a considerar la Sagrada Escritura no como el vehículo para la revelación de la Palabra viva, sino como una colección de textos a los que podían recurrir, o a un infalible libro de regulaciones. Wyclif, Lutero, Calvino, Zwinglio: todos ellos fueron grandes hombres, hombres intelectualmente bien preparados, que podían ver las cosas en su perspectiva y que de este modo estaban capacitados para mantener el equilibrio entre la autoridad de la palabra escrita y la integridad del alma humana, mientras que al mismo tiempo sus estudios les informaban lo que la Iglesia había enseñado. Pero

hombres de ese calibre fueron pocos y raros. La mayoría de los que leían la Biblia eran incultos. Habían traído de la antigua religión el concepto de que las escrituras eran un libro de leyes que podían proveerles de decisiones autorizadas en cada punto. Nosotros, los que conocemos la suspicacia de la escolástica crítica que acecha dentro de las iglesias, aun en pleno siglo XX, nos sorprendemos de que las filas de protestantes y puritanos no pudieran sostener la posición de sus predecesores. Mortalmente temerosos de la tiranía de la Iglesia, por una parte, y del libertinaje que podía ser consecuencia de la interpretación individual, por la otra, negaron sus derechos a la razón y prefirieron apelar a una palabra impresa infalible. Nosotros, que conocemos la ansiedad por la autoridad que existe en nuestra propia época, el amor que tenemos a algo fijo, establecido y determinado, la facilidad que hay de dejar las decisiones a los directores de movimientos y a escapar así de la lucha y el tormento de la ardua reflexión y la responsabilidad personal, no tenemos dificultad para comprender por qué los hombres, acabados de libertarse de los grillos, tuvieran miedo de su propia libertad y casi con gozo aceptaran otra esclavitud, en esta vez la de la palabra impresa. El Dr. H. H., Dodd, poniendo en la picota al representativo militar que citó: "Ojo por ojo y diente por diente" como principio moral obviamente obligatorio para toda la gente religiosa porque 'estaba en la Biblia', declara:

"Es ya tiempo de asegurar sin ambages que la Biblia contiene mucho que, si se le saca de un contexto histórico temporal y se le da una validez general y permanente, viene a ser sencillamente pernicioso. El antiguo punto de vista dogmático de la Biblia, por consiguiente, no solamente puede constituirse en blanco para los ataques desde el punto de vista de la ciencia y de la crítica histórica, sino que, si se le toma seriamente, viene a ser un peligro para la religión y para la moral pública.[12]

Estoy de acuerdo. Pero cuando he escuchado a cristianos educados que ocupan puestos de importancia en el Estado, hacer uso de este argumento de 'en la Biblia', no me sorprendo de que los protestantes del siglo XVI hubieran caído en la misma trampa estando como estaba su mente regida por el antiguo concepto de la revelación como un código de la ley, lo cual les hacía ciegos a la revelación progresiva hecha en las escrituras. El cristiano humilde, que apenas podía leer y que tenía la Biblia como una preciosa posesión reciente sentía, al leer, que Dios le estaba hablando. Dios era omnisciente y lo que dijera en su escritura era algo definitivo. La Biblia era Su Palabra, hablaba acerca de El, y era infalible.

Fué así como los puritanos encontraron en la Biblia cada uno de los detalles para la vida y el culto de la Iglesia. Allí se encontraba la descripción escrita para siempre, la cual debía seguirse. Thomas Cartwright preguntó:

"¿Es posible que aquel no solamente ordenó el templo y el tabernáculo, sino los ornamentos de ambos no solamente olvidara los ornamentos de la Iglesia, sino también aquello sin lo cual (como nosotros que somos sostenidos en la mano) ésta no puede permanecer por mucho tiempo? ¿Pensaremos que aquel que recordó allí las barras haya olvidado aquí los pilares? ¿o que el que recordó los clavillos haya olvidado aquí los constructores? ¿cómo podía recordar allí las escobas y aquí olvidar a los arzobispos si es que fueran necesarios? que hiciera allí mención de los despabiladores para las luces y omitir aquí las luces mismas?" [13]

12 Véase el pasaje completo en su obra *The Authority of the Bible*, 1938, pp. 8-17.

13 *Works*, por Whitgift, II, p. 96, Parker Society.

Está fuera de nuestras atribuciones describir cómo los protestantes ingleses que se volvieron a la Biblia encontraron en ella una Iglesia completamente diferente de la Iglesia visible ante sus ojos, e inmediatamente comenzaron a propugnar por una reforma que, como ellos decían, purificara la Iglesia y la pusiera en línea con la Iglesia del Nuevo Testamento. Cartwright y sus amigos se echaron a cuestas la empresa, pero cuando se dieron cuenta de que significaba conflicto con el Estado se hicieron para atrás, para ser sustituídos por espíritus más arrojados que creyeron en la reforma "sin detenerse ante nada"; siendo ese "nada" el magistrado civil; en Inglaterra, la Reina Virgen. Tal cosa significó la aparición del Noconformismo. Y se menciona aquí tan sólo porque fue un resultado inmediato de la lectura de la Biblia, y del redescubrimiento en las escrituras de lo que eran las iglesias primitivas: iglesias constituídas por creyentes cristianos, reunidos del mundo y concordes en la adoración, el compañerismo y el servicio.

Hooker hizo bien en señalar que la Biblia que se suponía que legislaba cada uno de los detalles de la vida llegaría a constituirse en cepo y tormento para las conciencias débiles, llenándolas con infinitas perplejidades, escrupulosidades, dudas insolubles y desesperaciones extremas", y tuvo poca dificultad para rechazar el debate puritano de que la Biblia proporcionaba detalladas regulaciones con respecto al culto de la Iglesia. Pero, mucho después de la época de Hooker, las escrituras como un libro de leyes fué algo muy común, y no solamente entre los puritanos. Jocosas, en verdad, fueron algunas de las prácticas que llegaron a adoptarse en el esfuerzo de obedecer literalmente algunas de las ordenanzas de la Biblia. Religiones fantásticas, costumbres extrañas, profecías maravillosas, fueron la expresión externa de una actitud que se expresaba probando cada cosa por medio de citas de textos extraídos de sus contextos. Cuando los puritanos objetaron el uso de las gorras cuadradas porque la cabeza del hombre

era redonda, Laud no contestó haciendo uso del sentido común. El comprobó por medio de la Biblia que las cabezas eran cuadradas, porque ¿no se lee en Lev. 19:27: "No cortaréis en redondo las extremidades de vuestras cabezas"? Y en fecha posterior, cuando los bibliómanos objetaron el uso del cloroformo en los partos porque Dios había dicho que el hombre debería de nacer con dolor, J. Y. Simpson encontró su réplica —quizá la mejor para sus críticos— en el hecho de que la Biblia dice que cuando Dios sacó la costilla a Adan para formar a Eva, El hizo que un profundo sueño cayera sobre él, lo que demuestra que Dios aprueba la anestesia.

La lucha por encontrar la correcta apreciación acerca de la autoridad de la Biblia no ha terminado todavía. Aún la guerra europea sobre este asunto no ha podido ganarse; y en los Estados Unidos existe todavía el *'Bible belt'* que ya hemos mencionado, en que la referencia a la palabra literal es meramente mecánico, y donde existen miles de sectas —de las cuales hay también un buen número aquí— que apelan a textos y episodios del Antiguo y del Nuevo Testamentos para justificar su existencia. Quizá pueda pensarse, no obstante, que estoy asumiendo demasiado a la ligera que la actitud de los primeros Reformadores fué algo muy diferente a la biblio-latría. Tan a menudo se les ha acusado de considerar la Biblia como una especie de fetiche, que es quizá necesario que vuelva a probar mi punto. Por consiguiente, reafirmando que casi todos los principios por los que la Reforma propugnó habían sido ya establecidos por Wyclif, echemos una nueva mirada a la enseñanza de Lutero, Calvino y Zwinglio para arrojar luz sobre la actitud protestante con respecto a la Biblia y probar así la verdad acerca de la afirmación de Chillingwirth. Los Reformadores creyeron que Dios les hablaba a ellos de manera tan directa e inmediata como lo hizo a los profetas y a los apóstoles, y que si todos pudieran tan sólo leer la Biblia por ellos mismos escucharían que El les hablaba también. To-

dos los creyentes podían acercarse a Dios directamente y en la escritura encontrarían luz y dirección, guía y consuelo. La Biblia constituía una experiencia personal de Dios y no una revelación dogmática de El. En ella hablaba Dios a sus hijos y su corazón ardía dentro de ellos, y por fe contestaban a Su llamamiento.

Para ellos la Biblia era, definitivamente, no una autoridad infalible como había pretendido serlo la Iglesia; no apelaban a ella en la misma forma para dar una respuesta final como había sucedido con los papas y los concilios. Daban a la Biblia el lugar supremo, eso sí; ¿no dijo Lutero que un niño de nueve años que poseyera la Biblia sabía más acerca de la verdad divina que el papa sin ella? Pero consideraban la Biblia (para ellos, por supuesto, basada en el original griego, sin los Apócrifos, y no la Vulgata Latina de Sixto V) de manera diferente. Era para ellos una unidad y no una colección de textos; era, haciendo uso de las palabras de Lindsay:

"un nuevo hogar para una vida nueva; un hogar dentro del cual podían tener íntimo contacto con Dios mismo; no solamente el conocimiento de Dios, sino la comunión con El; (mientras) que los teólogos medievales consideraron la Biblia como una especie de libro espiritual de leyes, un almacén de conocimientos divinamente comunicados acerca de verdades doctrinales y de reglas para la conducta moral, y nada más." [14]

Rehusaron ellos considerar las escrituras como algo esotérico, fuera del alcance de aquellos que no podían discernir que su cuádruple significado —literal, moral, alegórico y místico— contuviera un conjunto de proposiciones acerca de Dios y del hombre cuya naturaleza exacta tan sólo la Iglesia estaba en posibilidad de aclarar. Sabían por experiencia que el hombre común podía leer, escuchar la voz de Dios y responder. Así,

[14] T. M. Lindsay, *Historia de la Reformación*, I, p. 455.

para los Reformadores, la fe que salva no consistía en la aceptación de determinadas proposiciones, sino en la confianza personal en un Salvador personal, y la Biblia contenía la descripción de cómo ese Salvador había vivido, había muerto, había revelado a Dios y había redimido al hombre. El oficio de la escritura, por consiguiente, consistía en llevar a Dios, en Cristo, muy cerca del individuo; y al leer el individuo la escritura, se daba cuenta de su autoridad porque despertaba dentro de él el mensaje que para él estaba destinado.

Estos primeros Reformadores —y quede aclarado que hablamos de aquellos directores del movimiento en los que vemos el protestantismo expuesto en su forma mejor y más elevada— tendrían mucho qué criticar a aquellos que en nuestros días se refieren aún a la Biblia como 'la Palabra de Dios' sin explicar lo que quieren significar con ello. Ellos establecían una distinción entre la Palabra y la escritura que la contenía como algo sagrado.

Lutero, considerado usualmente como conservador, no creía que todas las partes de la Biblia presentaran la Palabra con la misma fuerza. El llamó a los Salmos "la Biblia contenida en la Biblia" y en el Nuevo Testamento colocó primero Juan y I de Juan, las Epístolas Paulinas (especialmente Romanos, Gálatas, Efesios) y I de Pedro. Su referencia a Santiago como "una epístola de paja" se menciona constantemente, sin hacer referencia alguna al hecho de que Lutero la está comparando con otras partes del Nuevo Testamento.[15] A Hebreos

[15] *Summa Sanct Johannis Evangelium, und seine erste Epistel, Sanct Paulus Epistel, sonderlich die zu Römern, Galtern, Ephesern, und Sanct Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum Zeigen* und alles *lehren, das dir, zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmerwehr sehest noch hörist. Darumb ist Sanct Jakobs* Epistel ein recht strohern Epistel gegen sie, denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat. Works (Erlangen ed. LXIII, 115).

y Revelación, también les dió un sitio comparativamente bajo, y en lo general, su actitud hacia las escrituras es independiente. Si cualesquiera palabras parecían estar en conflicto con las palabras de Jesús contenidas en los Evangelios, él aceptaba siempre las palabras de Jesús. De este modo dejó lugar a la interpretación individual, diciendo: "que cada individuo se apoye en lo que su espíritu le conceda". Eso fué lo que hizo él mismo, apoderándose de aquellas partes de la escritura que apelaban a él más fuertemente y que sostenían su enseñanza, descuidando las otras. Esto se aparta mucho del concepto de que toda la escritura es del mismo valor y toda infalible. Y en este punto los principales protestantes están en línea con Lutero. Que las escrituras son todas igualmente valiosas e infalibles, son proposiciones a las que ellos no asienten; lo que aseguran constantemente es que su autoridad reside en su capacidad de producir en el creyente la convicción de que ellas declaran el amor de Dios y Su Poder salvador.

En el *Institutio* de Calvino, "la mejor obra de la literatura de la Reformación", como la llamó Acton, encontramos un repetido énfasis sobre el *testimonium Spiritus Sancti internum*. Dice Calvino:

"Con respecto a la pregunta ¿Cómo podremos tener la seguridad de que las escrituras han provenido de Dios, a menos que nos refugiemos en un decreto de la Iglesia?, es tanto como si preguntáramos: ¿Cómo aprenderemos a distinguir la luz de las tinieblas, lo blanco de lo negro, lo dulce de lo amargo?... Porque así como Dios es el único testigo adecuado de Sí mismo en Su propia palabra, así también la palabra nunca logrará tener crédito en el corazón de los hombres hasta que sea confirmada por el testimonio del Espíritu. Se hace necesario, por consiguiente, que el mismo Espíritu que habló por boca de los profetas penetre a nuestro corazón... Considérese, entonces, como verdad incontestable que los que han recibido enseñanza interior de la escritura experimentan una completa aquiescencia con ella y que es auténtica por ella misma, llevando

en sí su propia evidencia, no debiendo quedar sujeto a demostración o a argumentaciones de la razón; sino que obtiene el crédito que merece por medio del testimonio del Espíritu." [16]

Compárense las palabras que acerca de Zwinglio expresó el profesor Norman Sykes:

"Estudió y expuso las escrituras, pero sin ninguna autoridad externa hacia la Biblia y la conciencia del individuo. Las escrituras debían no solamente ser el tema de un estudio intelectual completamente libre, sino que también debían ser interpretadas de acuerdo con la opinión de cada individuo. Tal cosa no implicaba, por supuesto, que Zwinglio tuviera alguna duda acerca de la autoridad final de la escritura como la base de la doctrina, sino únicamente que él confiaba por completo en la interpretación individual para elucidar su significado sin el auxilio de ninguna otra autoridad. Fué así como ocurrió que Zwinglio diera una importancia poco usual aun entre los Reformadores mismos al púlpito como vehículo para la adoración cristiana y a la exposición de la Palabra de Dios como la característica central del servicio divino.[17]

Los traductores ginebrinos incluyen la siguiente entre las preguntas y respuestas prefijadas al Nuevo Testamento:

"¿Cómo puedo estar seguro de que es la Palabra de Dios lo que este libro contiene? Por la Majestad de Dios que aparece en esa doctrina clara y sencilla; por la pureza, rectitud y santidad que se desprenden de ello; por la certeza de todo cuanto allí se afirma; por el éxito de todas las cosas que están de acuerdo con ella; por el acuerdo perpetuo que se ve en cada una de sus partes; por la excelencia de los asuntos tratados, pero especialmente por el testimonio del Espíritu de Dios, por medio del cual fué escrita, y el cual movió los corazones de aquellos en quienes se apoyó para estar de acuerdo con la Palabra y asirla reverentemente."

16 *Institutio*, I, VII. 5.
17 *The Crisis of the Reformation*, p. 69.

Lo anterior es parafraseado y amplificado en la equilibrada declaración de la Confesión de Westminster:

"La autoridad de la Santa Escritura, por la cual debe ser creída y obedecida, dependió, no del testimonio de algún hombre o de alguna Iglesia, sino enteramente de Dios (que es la verdad misma), el autor de ella; y por consiguiente debe ser recibida porque es la palabra de Dios. Podemos ser movidos e inducidos por el testimonio de la Iglesia hacia un elevado reverente aprecio por la Santa Escritura; y la divinidad de su asunto, la eficacia de la doctrina, la majestad del estilo, el acuerdo de todas sus partes, el designio del todo (que es para la gloria de Dios), el completo descubrimiento que hace del único medio de salvación para el hombre, las muchas otras excelencias incomparables, y la completa perfección de ella, son argumentos por medio de los cuales proporciona evidencia abundante de que es la Palabra de Dios; sin embargo, no obstante esto, nuestra completa persuación acerca de la verdad infalible y la divina autoridad de ella, provienen de la obra interior del Espíritu Santo que testifica por y con la Palabra en nuestro corazón".

Hasta Chillingworth mismo define los deberes de los cristianos como "creer que la escritura sea la Palabra de Dios, esforzarse por encontrar el sentido verdadero de ella y vivir de acuerdo con ella", mientras que la Declaración de Saboya dice en 1658:

"No obstante, reconocemos la iluminación interior del Espíritu de Dios como algo necesario para la comprensión salvadora de tales cosas como las que se revelan en la Palabra".

Compárese lo anterior con el punto de vista de Hans Denck (1495?-1527) que tradujo los profetas al alemán y llegó a conocer las escrituras casi de memoria. El sostuvo que hay en el alma de cada hombre un testigo de Dios, testigo sin el cual sería tan imposible llevar los hombres a Dios por medios exter-

nos como lo sería mostrar los rayos del sol a los ciegos. Como se expresa en su *Widerruf*: [18]

"Estimo la Escritura Sagrada por encima de todos los tesoros humanos, pero no tan grandemente como a la Palabra de Dios que es viva, poderosa, eterna, libre e independiente de todos los elementos de este mundo; porque siendo Dios Mismo, es espíritu y no letra, y escrita sin pluma y sin papel para que no pueda ser borrada jamás. . . Aquel que piense que puede ser verdaderamente justo por medio de un Libro está adjudicando a la letra muerta lo que pertenece al Espíritu".

Las anteriores citas deberían ser más que suficientes para establecer que los Reformadores no consideraron la Biblia como un libro infalible de reglamentaciones. Es, en verdad, al poder auténtico en sí de las escrituras a lo que Calvino se refiere y lo que establece la distinción entre su infalibilidad y la de la Iglesia. Porque la Iglesia del siglo XV, tristemente alejada del ideal que el Padre Pepler describió,[19] ciertamente que no probó su autenticidad ante los hombres. Ha habido papas rivales y horribles escándalos, y la corrupción de la Iglesia fué tan notable que hubo demandas en todas partes para reformarla.

Pero la Biblia hacía sus revelaciones directas al individuo, el que podía leerla por sí mismo tan pronto como aprendía a leer, y en esta forma observar a Jesús haciendo bienes, oirle hablar de la oveja perdida, de la dracma perdida, del hijo pródigo, y verle expirando en la Cruz con las palabras, "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen". Y porque la apelación de Dios en las Escrituras se hizo así directa al individuo, ningún sacerdote u obispo, papa o concilio, debía

18 Véase la obra de Rufus Jones *Spiritual Reformers in the Sixteen and Seventeenth Centuries*, XXX, 17-30, para encontrar el resumen de la vida y las enseñanzas de una personalidad sumamente atractiva.

19 (*Op, cit.*, Cap. II. Ed.)

tratar de intervenir. R. W. Dale, con una elocuencia a la que yo no puedo aspirar, ha expresado este punto, mostrando al mismo tiempo que la Biblia difiere de la Iglesia en que no se interpone entre el hombre y su Dios. "Es", dice él,

"la experiencia universal de los cristianos devotos que al leer la Biblia, aun el Nuevo Testamento, la idea de la autoridad del libro como libro apenas si se llega a considerar. El libro —explicándolo como podamos— desaparece. La verdad que allí se lee resplandece con su propia luz. Olvido a Mateo y a Marcos y a Lucas y a Juan. Contemplo a Cristo cara a cara; escucho su voz; me lleno de admiración y de gozo. Olvido a San Pablo y me lleno de gratitud por la misericordia infinita que gratuitamente me justifica por causa de Cristo, por el cual se me da el don generoso de la vida eterna. Me olvido de Santiago y pienso tan sólo en la autoridad de las leyes divinas. Olvido a San Juan en la visión del amor divino. La infalibilidad del concilio o del papa me viene a la memoria constantemente cuando considero 125 definiciones de éstas acerca de la verdad; se interponen entre mí y la verdad misma. Si son o no infalibles los escritores del Nuevo Testamento es un asunto en el que raras veces se me ocurre pensar. De algún modo, cuando ellos me dicen una verdad, llego a saberlo por mí mismo; la verdad es mía y no solamente suya. Prácticamente la Biblia no se interpone entre mí y Dios." [20]

Esto es cierto porque no es el libro mismo el que es infalible, sino más bien aquello que el libro testifica. Dorner aclaró esta idea en relación con Lutero, y lo que dice de él es aplicable a los Reformadores que mantuvieron la prístina pureza de su testimonio:

"Es claro que para Lutero la gran certeza original que atestigua acerca de todas las otras verdades, no es la autoridad de la Iglesia como tampoco lo es la autoridad del canon de la sagrada escritura trasmitido por la Iglesia. Es más bien

20 *Protestantism: Its Ultimate Principle*, pp. 41 ss.

el asunto que contiene la palabra de Dios el que, no obstante lo diversas que puedan ser sus formas de expresión, está en posibilidad de evidenciarse a los corazones de los hombres como la Palabra de Dios en sí misma y su poder divino".[21]

En la escritura, para citar a Thomas Chalmers, existe "una luz y una fuerza evidentes por sí mismas para manifestar su propio origen divino". El Protestantismo reconoce de este modo la autoridad de la escritura porque acepta la verdad de sus enseñanzas, y *viceversa*. Millones de iletrados han conocido dicha verdad y han sido incapaces, sin embargo, de explicar el por qué reconocen su autoridad. La Biblia es, repetimos, no una autoridad externa, una teología preparada de antemano, un sistema de fe, un plan de salvación a los que debe darse la aprobación intelectual. Es una lámpara a los pies que nos hace sabios para obtener salvación y que nos conduce a la verdad. Al leerla encontramos por nosotros mismos que es absolutamente cierto que "los hombres santos de la antigüedad hablaban lo que el Espíritu Santo les indicaba". Pero la iluminación del Espíritu Santo es conferida no solamente a los hombres piadosos de la antigüedad; se concede todavía a los creyentes —y no solamente a los sacerdotes, los obispos, los concilios, sino a todos los cristianos— y mientras leen pueden exclamar: "Creo, Señor. Ayuda mi incredulidad".

Aquí, por supuesto, nos encontramos con la objeción común que se hace al Protestantismo, nuevamente asentada por Sidney Dark en una obra recientemente publicada.[22]

"Cuando, durante la Reforma protestante, fué rechazada la autoridad y la infalibilidad de la Iglesia, la creencia en la infalible autoridad de las Santas Escrituras fué aceptada como una alternativa; y cuando, debido al desarrollo del conocimiento crítico, la exactitud de la Biblia —considerada no sola-

21 *History of Protestant Theology*, 1, p. 231.
22 *I Sit and I Think and I Wonder*, 1943, p. 117.

mente por la revelación de la naturaleza y el carácter de Dios, sino como un volumen de autoridad idéntica en todo él, que debía ser respetado igualmente como historia que como ética— y la inspiración verbal no pudo ya sostenerse, el protestantismo perdió la base única de la que podía depender."

Este derecho al juicio privado, se nos dice, destruye toda la autoridad de las escrituras y conduce, a través del deismo, del sectarismo, del socinianismo y quién sabe cuántas cosas más al libertinaje, la confusión y el caos. Esto sería plausible solamente cuando la Biblia fuera considerada como un libro infalible precisamente en el mismo sentido en que fué considerada infalible la Iglesia. Pero si creemos que Dios habla directamente a todos, y que el Espíritu Santo ilumina también a todos a fin de que todos puedan ser enseñados acerca de Dios, entonces existe armonía entre la revelación externa de Dios a todos los hombres por medio de Jesucristo, visible en la Biblia, y esa más íntima respuesta del Espíritu por medio de la cual recibe el alma, y hace suya, la revelación. El derecho al juicio privado no es el derecho a la fantasía privada, al derecho de pensar como queramos; es el derecho de escuchar cuando Dios nos habla, el derecho de recibir, por nosotros mismos, de las manos de Dios las enseñanzas de Su Espíritu, el Espíritu de verdad que conduce hacia la verdad plena.

Este problema de la autoridad, de encontrar una norma objetiva, es, naturalmente, algo que tiene que ver más que con la Biblia y con la Iglesia. Aristóteles luchó con él en su esfuerzo para encontrar tal norma para la virtud y tuvo que resolver su problema en la misma forma en que lo hicieron los Reformadores —en una respuesta interior a la verdad externa—. La norma es aquella que el sabio supone que es.[23]

¿Cuál es, pues, el resumen de todo este asunto, y la tarea que resta en nuestros días llevar a cabo tanto a católicos como

[23] Eth. Nic. 1107a.

a protestantes? El de llevar nuevamente la Biblia al pueblo, una Biblia iluminada por toda la luz que la erudición bíblica ha arrojado sobre ella. Y es al Señor Jesucristo al que la Biblia testifica.

Más allá de la página sagrada
Te busco, mi Señor.
Mi espíritu suspira
Por ti, Palabra Viva.

Pero es en la página sagrada, en la palabra escrita, donde se revela la Palabra viva. Nuestra tarea es la de libertar la Biblia para el pueblo —librándola de todas las nociones tontas y supersticiosos que los hombres, hombres buenos muchas veces, le han agregado, a fin de que pueda expresarse por sí sola. Si se le da la oportunidad, llegará a los hombres del siglo xx como lo hizo con los de siglos pasados. Hablará de paz a su alma y traerá la paz al mundo.

IV. ACCESO CRITICO A LA BIBLIA EN EL SIGLO XIX

Por R. H. Lightfoot

El acceso crítico a la Biblia en la época reciente es algo sumamente raro y novedoso cuando se compara con la forma en que hasta entonces había sido considerada por católicos tanto como por protestantes. Forma parte de un notable cambio en el pensamiento y en el punto de vista de algunos hombres de la Europa occidental, cambio que se inició desde el siglo XV y, que en una u otra forma, continúa aún. Consideremos por consiguiente, en forma breve, algunas de las razones para este cambio.

Primera, el período posterior a 1450, en que por más de un siglo hubo descubrimientos geográficos como no los ha habido después. Colón y sus seguidores encontraron un nuevo mundo al otro lado del Atlántico y los portugueses hicieron casi lo mismo con respecto al Oriente. Tales descubrimientos trajeron como resultado inmediato el contacto con pueblos desconocidos hasta entonces, nuevas relaciones comerciales y económicas y en general un radio de acción mucho más amplio; revelaron nuevos horizontes de los cuales las autoridades, tanto religiosas como seculares, no habían dado cuenta y para los cuales estaban impreparadas.

Segunda: el fin del siglo XVI presenció el principio de un enorme desarrollo de las ciencias naturales que gradualmente fueron revolucionando la antigua interpretación del universo. Por un lado surgió un nuevo interés en el estudio de las ciencias

físicas y de las matemáticas, y esto alimentó un espíritu de investigación que muy pronto dejó de estar confinado tan sólo a las ciencias naturales. Por otro lado, debido a los descubrimientos de Copérnico, se llegó a aclarar por primera vez que la tierra no es el centro del universo, presentándose así una recusación a la hasta entonces discutida importancia de la humanidad en el cuadro general de las cosas. Los resultados de estos grandes movimientos científicos fueron aún más importantes para la teología de lo que lo habían sido los ocasionados por los descubrimientos geográficos ya que, en términos generales, lo establecido por la Biblia había estado de acuerdo con lo antiguo, es decir, con la explicación de Ptolomeo, y no estaba claro al principio si era posible, y de ser así hasta qué punto tales ideas podían reconciliarse con los nuevos conceptos.

Tercera y principalmente como resultado de los dos cambios que ya hemos considerado, el principio de autoridad se encontró atacado en muchas formas inesperadas. Es muy difícil para nosotros, en el período actual de nuestra historia, darnos cuenta o hacer justicia al peso y a la fuerza de este principio de autoridad, y a la sumisión de los hombres a él, hasta el siglo XVI. En cada una de las esferas de la vida existían ciertas grandes autoridades, y, exceptuando círculos muy raros y limitados, tales autoridades fueron absolutas y aceptadas sin objeción. Se asumía, también, que dicha autoridad había provisto respuestas para cada problema o contingencia que se presentara. Si, por consiguiente, los hombres se encontraban confrontando una situación aparentemente nueva, la pregunta que surgía no era: ¿debemos examinarla y descubrir cómo hemos de tratarla?, sino, ¿cuál es la autoridad para ella? y se dedicaron, no al estudio de la nueva situación sino a la búsqueda de un precedente que la explicara, ya en la Biblia, o en Aristóteles, o en alguna otra autoridad. En la esfera de la religión no existía autoridad más absoluta y definitiva

que la de la Biblia. La crítica bíblica existía, por supuesto, pero se limitaba al estudio que llamamos ahora crítica textual. Existía, cierta incertidumbre con respecto a la lectura correcta de ciertos pasajes de la escritura, esto es, debemos recordarlo, en la versión latina de las escrituras hebreas y griegas llamada la Vulgata; y se hizo necesario mucho trabajo por parte de los glosadores, como se les llamaba en los siglos XIV y XV a fin de establecer la correcta interpretación.[1] Pero en este punto finalizaba la inseguridad; el texto en sí mismo era sagrado y no debía ser criticado.

La conferencia anterior de este ciclo habrá demostrado en qué forma los protestantes posteriores de ningún modo sostuvieron la iluminada actitud de muchos de los Reformadores originales con respecto a la Biblia. Los principales Reformadores habían asignado desde luego a las escrituras el lugar supremo, pero considerándola como un almacén de conocimiento divinamente comunicado de doctrina y de conducta; no consideraron nunca la Biblia como una autoridad infalible. En el curso del tiempo, no obstante, sus sucesores vinieron a atribuir a la Biblia una autoridad no menos absoluta que la que se le atribuía en la Iglesia de la Edad Media, y dado que la Biblia estaba ya al alcance de todos sin la intervención de la Iglesia o de cualquiera otra autoridad para que la explicara o la interpretara, la situación era en muchos respectos aún menos satisfactoria que la que había reinado en la Iglesia medieval; y la Biblia a menudo era considerada por muchos de un modo muy poco inteligente, como una ley infalible y verbalmente inspirada que podía proporcionar decisiones autoritarias en cada aspecto de la vida y de la conducta humanas. Al mismo tiempo continuó nutriendo una vigorosa vida devocional, a menudo por medio del uso extensivo de las

[1] (Véase Pepler, p. 39. Ed.)

interpretaciones alegóricas, como lo había sido las épocas anteriores.

He mencionado ya la crítica textual de la Biblia como un estudio al que la Iglesia medieval prestó mucha atención. El estudio al que quiero llamar hoy vuestra atención, el estudio que ha resultado ser fuerza tan poderosa, tanto para bien como para mal durante las tres últimas generaciones, es el usualmente llamado la alta crítica. Tal expresión se aplicó por primera vez a los estudios bíblicos por un erudito alemán, J. G. Eichborn, hacia fines del siglo XVIII y ha sido muy a menudo mal comprendida e incorrectamente aplicada. No tiene ninguna referencia, no obstante, como a menudo se cree, con la adopción de una actitud de superioridad, como resultado de sus estudios, por los críticos bíblicos. Es, sencillamente, el nombre dado al estudio del contenido literario de la Biblia, en contraste con la crítica inferior, o puramente textual; y el hecho de que el estudio últimamente mencionado se llama comúnmente crítica textual más bien que inferior, es probablemente la razón por la que a menudo no se reconoce que la alta crítica es sencillamente la contraparte de la inferior o textual. Posiblemente "crítica literaria" hubiera sido un término más satisfactorio; y este estudio ha sido reforzado por la crítica histórica, tal y como debe operar en todos los campos de la literatura antigua. La tarea de la alta crítica (o literaria) y la histórica consiste en considerar los asuntos relacionados con la fecha, la autenticidad, la composición, el propósito, el significado y el valor religioso e histórico de los varios libros. Si un estudiante llega a las conclusiones más conservadoras acerca de estos tópicos, él es, por la naturaleza de su estudio, un alto crítico como lo puede ser el exponente de teorías avanzadas o negativas acerca de ellas.

El estudio crítico de la Biblia se inició en la última mitad del siglo XVIII y se desarrolló con seguridad y confianza crecientes durante el XIX. No es posible decir de manera precisa

por qué llamó inicialmente la atención en esa época, pero existe muy poca duda acerca del hecho de que el estudio tuvo sus raíces en el espíritu de investigación y en la rebeldía en contra de la aceptación incontestable de la autoridad establecida, que se remonta al Renacimiento como lo indiqué al principio de esta conferencia. Y esta sublevación se acompañó, como algo natural, de la correspondiente creencia de la capacidad humana para enfrentarse a cualquier situación que se presentara al hombre, y por consiguiente, en su habilidad para experimentar y probar todas las cosas, aun los oráculos de Dios. Ya no fué suficiente establecer la correcta interpretación del texto sagrado; debía saberse tanto como fuera posible lo relacionado con el origen, la estructura y el carácter de los escritos que nos llegan con exigencias tan altas. De aquí que tanto la teología como la filosofía hayan hecho uso del método deductivo. Las ciencias naturales adelantaban por medio del método inductivo y el acercamiento crítico a la Biblia es sencillamente un ejemplo del método inductivo de las ciencias naturales aplicado a un campo en el que el método deductivo de la teología y de la filosofía habían reinado por completo.

Antes de que consideremos los puntos de vista críticos modernos del Antiguo Testamento debemos recordarnos a nosotros mismos que algunas de las conclusiones que en la actualidad son generalmente aceptadas, habían ya sido percibidas, aquí y allá, por lectores perspicaces de la Biblia antes de que surgiera la crítica. Así fué cómo las cartas del Dean Colet, escritas antes del descubrimiento de Copérnico, demuestran que él consideraba que el primer capítulo del Génesis contenía más bien verdad poética que científica; para Lutero era más bien indiferente que Moisés hubiera o no escrito los cinco primeros libros de la Biblia; él consideraba los libros de Crónicas como menos creíbles que los de los Reyes y pensaba que algunos de los libros proféticos, especialmente Isaías, debían su forma presente a manos posteriores. Thomas Hobbes, en su

obra *Leviathan* publicada en 1651, sostuvo que los primeros cinco libros de la Biblia debieron haber sido escritos en una época posterior a Moisés, y que el Antiguo Testamento, tal como lo tenemos en la actualidad, fué producido después del regreso de los judíos de la cautividad de Babilonia.

El paso que más que ningún otro dió ímpetu al análisis crítico literario del Antiguo Testamento fué el descubrimiento de que narraciones anteriores de diverso origen habían indudablemente sido incorporadas en muchos de los libros, y estas narraciones podían, hasta un grado muy aceptable, ser separadas con éxito unas de las otras. El descubrimiento se hizo lentamente y no de manera continua, y en realidad, la evidencia acerca de la verdad de esto es cumulativa; según la resumimos aquí, se está al borde de parecer poco satisfactorio y debería ser reconocido, con toda franqueza, que ningún grupo aislado de datos es concluyente por sí solo. De este modo, por un lado se observó ya a mediados del siglo XVIII, que en diversas secciones del Génesis Dios se designa de manera más o menos congruente, con dos nombres diferentes; por otro se vió, en época más anterior aún, que una historia se nos puede presentar en dos formas, constituyendo dos líneas de tradición y con todas las diferencias que tal cosa implica. Una tercera prueba consiste en el uso de las palabras; cuando en la misma literatura encontramos palabras diferentes empleadas para objetos similares, podemos inferir, de manera razonable, que existen autores diferentes o fuentes diferentes. El resultado final de esta crítica literaria fué el reconocimiento de la existencia de por lo menos cuatro documentos en las llamados libros Mosaicos.

Pero este análisis literario parece ligero y casi sin importancia en comparación con un descubrimiento revolucionario que se impuso de manera gradual pero firme en la mente de ciertos eruditos del siglo XIX. Se convencieron de que debemos estar preparados para cambiar el orden tradicional en que se creía que los libros del Antiguo Testamento habían sido escri-

tos, es decir, el orden en que aparecen en nuestras Biblias, y que los primeros cinco libros, lejos de haber sido los primeros que se escribieron son, en su forma actual, los últimos. La revelación de Dios a Israel no fué dada en forma completa y definitiva a Moisés como lo sugiere el Antiguo Testamento tomado en su forma aparente; la presente forma de los cinco primeros libros de la Biblia es, hasta un grado sumo, dependiente e influida por las enseñanzas de los grandes profetas de Israel, como puede verse de manera más clara en la conexión del libro de Deuteronomio con los profetas del siglo XVIII. Estos profetas son de este modo aparentemente los principales receptores y ministros de la revelación divina y constituyen el origen de la vida religiosa de Israel.

Consideremos este asunto tan importante más atentamente y contrastemos el nuevo punto de vista con la creencia tradicional judía.

Los primeros cinco libros del Antiguo Testamento son comúnmente llamados Pentateuco, del griego *pente*, cinco, y *teuchos* que en el griego clásico significa arma, habiendo llegado a significar en el griego moderno un libro. El nombre judío para estos cinco libros es la *Torah*, que significa instrucción o revelación, y los judíos dan este importante nombre a estos cinco libros porque en su opinión estos libros son los que representan la completa y total revelación de Dios dada a Israel, parte en forma oral y parte en forma escrita, por medio de Moisés en el Sinaí. Los judíos, por consiguiente, creían que si Israel hubiera obedecido la *Torah* no hubiera habido necesidad de la actividad y de la predicación de los profetas. La tarea de los profetas fué secundaria o subsidiaria y consistió en su mayor parte en reforzar los aspectos olvidados de la *Torah*.

En contraste con este punto de vista, la mayoría de nuestros mejores guías en el estudio del Antiguo Testamento en nuestros días creen que los profetas de los siglos VIII al VI A. C., especialmente Amós, Oseas e Isaías, fueron los primeros en

dar a Israel esa más amplia revelación de Dios que domina el Antiguo Testamento y que el resultado de su trabajo y de sus enseñanzas debe discernirse a través de la *Torah* tal y como se nos presenta en la actualidad. Esto no quiere decir que nuestros guías no reconozcan el valor y la importancia de la obra de Moisés en la liberación de Israel del yugo egipcio, por ejemplo, o a la interpretación de tal liberación como un acto supremo del Dios de Israel; por el contrario, reconocen a través de toda la *Torah* muchos y muy antiguos elementos tales como historias, cantos y tradiciones de la marcha de las tribus. Pero la evidencia, consideran, nos compele a reconocer que estos cinco libros que parecen ser algo primario para la historia y la religión de Israel, de hecho han sido influídos por las enseñanzas de los profetas a las cuales deben mucho, y que, por consiguiente, a pesar de su manera de presentarse, o sea, de la ascripción general de toda la *Torah* a Moisés, la *Torah* en su forma presente es secundaria y no primaria. La obra no llegó a su totalidad sino hasta después del destierro en los siglos VI y V A. C. y probablemente no quedó terminada sino una o más generaciones después de Esdras. Entonces, si concluímos que los libros del Antiguo Testamento han sido arreglados de acuerdo con una teoría acerca de su composición la que tenemos ahora razón para considerar imperfecta en algunos respectos, podemos llegar a estar más prontos a aceptar un punto de vista acerca de ellos que nos librará de muchas dificultades históricas y que al mismo tiempo nos presenta la religión de Israel en una forma más inteligible.

Habiendo, entonces, aprendido a considerar la obra de los profetas como la principal fuerza creadora, después de Dios, de la religión de Israel, concluyamos nuestra consideración acerca del Antiguo Testamento trazando la influencia profética a través de sus demás escritos, los cuales, junto con los mismos libros proféticos, pueden ser estimados como el depósito literario de la vida religiosa de Israel.

Desde un punto de vista verdaderamente literario, la continuación más directa de la profecía fué apocalíptica como se ve, por ejemplo, en el libro de Daniel. Acerca de esto no me toca hablar, ni debe hacer más que llamar vuestra atención a la forma en que la escritura efectiva de la historia de Israel fué en su mayor parte lograda bajo la influencia de los profetas. En los libros de los Reyes y de los Jueces, por ejemplo, es la doctrina de la retribución moral proclamada por los profetas lo que determina los juicios expuestos con frecuencia por los escritores acerca de las acciones y de la actitud de la nación y de sus dirigentes. Debemos ahora contentarnos con trazar la influencia profética en tres grandes grupos de escritos del Antiguo Testamento, cada uno de los cuales, como recordaréis, se enfoca en una figura nacional de importancia, aun cuando esto sin duda ha tenido como consecuencia la presentación de estas tres figuras en forma considerablemente diferente de las conocidas por la historia. Consideremos cada uno de estos tres grupos por separado.

En primer lugar, tenemos la literatura devocional de Israel como se encuentra, sobre todo, en el Salterio, el acompañamiento devocional del ritual del Templo. Los Salmos deben mucho a la influencia de Jeremías, especialmente a sus poemas líricos autobiográficos que son en realidad salmos de un tipo intensamente personal. Es significativo que la única creación artística de Israel, la lírica religiosa como la tenemos en los Salmos, parezca ser ahora la respuesta de Israel a la revelación de su Dios como les fué dada en la enseñanza de los profetas. No hay duda de que el Salterio contiene elementos ante y pre-exílicos pero como un todo, es un compendio de la teología post-exílica y ha asimilado completamente las doctrinas de la religión profética. El héroe nacional en torno de quien se agrupa esta literatura es David, descrito en el segundo libro de Samuel como "el dulce salmista de Israel" y en los libros de las Crónicas como el ordenador del culto del templo.

Pasamos en seguida a la llamada literatura de la Sabiduría en la que vemos la enseñanza profética en su aplicación a la vida ética y social de Israel así como al interés de los sabios en el estudio de la Naturaleza. En esta literatura, tanto la tradición nativa que desarrolla y aplica la enseñanza moral de los profetas como el gran caudal de conocimiento internacional derivado de Babilonia, Egipto y otras partes, se incorporan al culto del Dios de Israel. El héroe de esta sabia literatura es Salomón a quien se atribuyen tres de los libros del Antiguo Testamento y dos de la Apócrifa; ¡pero cuán diferente es, en muchos sentidos la presentación que se hace de él en estos libros y la del déspota oriental que se nos presenta en el primer libro de los Reyes!

Y, finalmente, tenemos la literatura Legislativa misma, agrupada íntegramente en torno de la figura de Moisés. Uno de los cuatro documentos principales que se ha descubierto en el Pentateuco ha sido considerado algunas veces como particularmente demostrativo de la enseñanza profética; pero la influencia de los profetas del siglo VIII, especialmente Oseas, se ve probablemente de manera más clara en el libro del Deuteronomio, o nuevamente en la enseñanza ética de Levítico 19. Aun la más antigua de las instituciones de Israel, tal como se describen en las declaraciones acerca del ritual del templo, han sido recogidas bajo la égida de los profetas, ya sea por el lugar que ocupan o por la parcial asimilación de las enseñanzas proféticas. En ciertos respectos la literatura Legislativa es la más distante del espíritu profético, pero desde otro punto de vista casi no es posible exagerar su importancia dado que los judíos, como hemos visto, colocaron la *Torah* en el primer lugar y llegaron a considerarla como la más completa y suprema revelación de su Dios. Puede ser útil establecer ciertos paralelos entre los resultados obtenidos en el terreno de la crítica del Antiguo Testamento y los alcanzados en el estudio del Nuevo Testamento. Una diferencia que debe recordarse es

que mientras que las escrituras del Antiguo Testamento, de la primera a la última, cubren un milenio, todas, o casi todas las del Nuevo Testamento, fueron probablemente compuestas en dos o a lo sumo en tres generaciones después de la vida y de la muerte de nuestro Señor.

La crítica literaria del Nuevo Testamento ha hecho descubrimientos tan poco esperados como los que se hicieron en el Antiguo. El principal de ellos es que el Evangelio escrito por San Marcos fué el primero en escribirse, habiendo sido utilizado tanto por San Mateo como por San Lucas en la composición de sus obras. Este punto de vista fué formulado definitivamente por primera vez en 1835 por Carl Lachman, quien llegó a él por el sencillo método de colocar el contenido de los tres primeros Evangelios lado a lado, comparando el orden de la narración. De este modo estuvo en posibilidad de demostrar que el orden de la narración de San Marcos se presupone por las narraciones de San Mateo y San Lucas, y les sirve de base. Sus propias palabras son de interés. "Dado", dice, "que este es desde luego el más sencillo de todos los métodos, y, hasta donde yo sé, no ha sido practicado por nadie, debemos ver hasta dónde podemos llegar partiendo de este principio". La observación es una buena ilustración del modo como en aquella época se hacían intentos por descubrir la relación que existía entre los Evangelios por simples métodos de comparación literaria; ya anteriormente el asunto había sido determinado en parte por las ascripciones tradicionales acerca de los autores y en parte por el valor relativo de los Evangelios como autoridades dogmáticas.

La creencia de que el Evangelio escrito por San Marcos fué usado tanto por Mateo como por Lucas es usualmente conocida como la hipótesis Marcana y en el curso de los últimos cien años, ha sido confirmada de muchas otras maneras y no solamente por el orden de las narraciones en los primeros tres Evangelios, y las pocas dificultades que aún se oponen a esta

hipótesis van reduciéndose con el tiempo. En fin de cuentas, la religión tendrá que sobreponerse, sin que la afecte este dato tan poco importante acerca del orden histórico relativo en que fueron escritos los Evangelios. No obstante, puede surgir la duda de si el descubrimiento no causó al principio tanto mal como bien, ya que, del siglo II al XIX, el Evangelio de Marcos había sido relativamente descuidado. Ha sido siempre el menos estimado y menos tenido en cuenta de los cuatro. San Ireneo y San Agustín creían que había sido escrito copiándolo del de San Mateo y la opinión general era que se trataba de un resumen de este último. Ahora, debido al interés creciente por los orígenes históricos y al deseo de ir hacia atrás en todos los terrenos históricos hasta los hechos originales registrados por la historia, el Evangelio de San Marcos fué de pronto elevado sobre un pináculo solitario y tratado con una consideración, si no con una reverencia, mayor que la proporcionada a cualquiera otro de los Evangelios. Tal énfasis por lo general trae consigo nuevos peligros.

De todos modos es interesante notar que el estudio del Nuevo Testamento en nuestros días, al mismo tiempo que se afirma en la idea del uso del Evangelio de San Marcos tanto por San Mateo como por San Lucas, está quizá en un peligro menor de aquel en que se encontraba no hace mucho, de asignarle menos valor a estos otros Evangelios sencillamente porque fueron escritos después del de San Marcos, o de pensar que, siendo el de San Marcos el primero en fecha, es por consiguiente el menos teológico en su carácter. Sin embargo, la contracción del interés en el segundo Evangelio ha tenido un resultado de grande importancia para la religión. Ha dado mayor precisión y viveza a la imagen que de nuestro Señor se nos presenta en los Evangelios, porque en el Evangelio de San Marcos podemos discernir de manera más clara que en los posteriores la humanidad real de la Figura central. La razón de esto es, sin duda alguna, que el Evangelio de San Marcos

está más apegado que lo que ellos están, a los acontecimientos que registra. Y a este respecto el descubrimiento que nos ocupa tuvo magníficos resultados, porque, en general, la Iglesia ha tenido la tendencia a enfatizar la doctrina de la divinidad más que la igualmente importante de la humanidad de su Maestro; y el reconocimiento de Su humanidad real, lograda en su mayor parte por el estudio dedicado últimamente al Evangelio de San Marcos, debe ser bien recibido.

La crítica del siglo XIX prestó menos atención de la que debería esperarse a las Epístolas de San Pablo, excepción hecha de las Epístolas a Timoteo y Tito en su forma actual, y posiblemente una o dos más, son aún casi universalmente reconocidas como suyas. Tenemos en ellas evidencia histórica de primera mano y del más alto valor, y son casi seguramente la primera literatura cristiana que poseemos. La razón de este descuido relativo puede encontrarse quizá en el carácter predominantemente doctrinal de las Epístolas de San Pablo, mientras que el interés principal del estudio bíblico del siglo XIX fué como hemos visto, el de reconstruir la historia primitiva. La atención se fijó por consiguiente más bien en los Evangelios y en el problema de la cantidad precisa de historia que había de encontrarse en ellos; este fué, sin duda, un asunto escabroso que se presentó durante todo el siglo XIX. Pero las Epístolas de San Pablo que no solamente proporcionan evidencia de primera mano con respecto a multitud de hechos históricos, sino que también se encuentran más cerca de los eventos conectados con la fundación del Evangelio, constituyen la base crítica adecuada para la reconstrucción de la historia. Comparados con ellas, los evangelios en su forma actual son composiciones posteriores, el propósito de los cuales es el de explicar el Evangelio por el uso de material histórico y de tradición. Posiblemente sea una ayuda en este punto establecer un paralelo entre los Testamentos. Hemos visto que existen ciertos elementos, tanto leyes como narraciones, en la *Torah* que en su forma original son ciertamente más antiguos que los profetas. Las enseñanzas de los profetas, no obstante, con su completa y profunda revelación del Dios de Israel tuvo tal influencia sobre la vida nacional que la forma de muchas de las primeras leyes y narraciones se consideró como impropia y fueron nuevamente arreglados bajo la influencia de las enseñanzas proféticas y puestas en la forma en que las conocemos en la actualidad.

En el caso del Nuevo Testamento, las primeras reminiscencias acerca del Señor, muchas de las cuales esperamos que hayan sido preservadas hasta nuestros días, corresponderán a las características primitivas de la *Torah*. Con respecto a su prioridad literaria con relación a otros libros del Nuevo Testamento las Epístolas de San Pablo, y posiblemente algunas otras de las Epístolas del Nuevo Testamento, corresponderán a los escritos de los profetas. Estas, y más aún, el trabajo evangelístico que representan, deben haber tenido mucha influencia en estimular y aumentar la comprensión del hombre acerca de la obra de Jesús. Y finalmente, los Evangelios, tal como los tenemos en la actualidad, corresponderán al estado actual de la *Torah*. Encontramos en ellos la forma literaria definitiva que asumieron las historias acerca del Señor y de sus palabras. Decir esto no implica, por supuesto, que hayan sido reformadas de la misma manera, y por las mismas razones que lo fueron las narraciones y las leyes de la *Torah;* existe fuerte evidencia interna, especialmente en los tres primeros Evangelios, y quizá hasta en el cuarto, de lo contrario; todavía en grado menor se implica que los cambios que se hayan hecho se deban a que se suponga que haya habido imperfección en la revelación original, la revelación de la Encarnación, pero sí implica que la forma y el ambiente actuales del contenido de los Evangelios han sido probablemente determinados en parte por la experiencia y el desenvolvimiento de la Iglesia en el período incluido entre el ministerio de nuestro Señor y la época

en que fueron escritos: ese período que nos representan particularmente las Epístolas de San Pablo.

Si podemos llegar a considerar los Evangelios en este sentido, estaremos menos inclinados a tratar de inquirir en ellos aquello para lo cual no fueron escritos y tampoco a exagerar o a subestimar su alto valor, tanto en la historia como en otros terrenos; de este modo, no esperamos de ellos ni mucho, ni demasiado poco.

Muchas veces a la crítica se hace el cargo de que ha conducido a un demasiado énfasis acerca de la participación de la agencia humana en la producción de las Sagradas Escrituras, dando con ello muy poca consideración a la Palabra de Dios. En gran parte este cargo debe admitirse. Durante un siglo o más, los investigadores han estado tratando de aclarar lo referente a la formación de la Biblia y a la manera en que fueron utilizados los instrumentos para darle forma. Era inevitable que intentaran esta tarea, a causa del ambiente intelectual del siglo XIX; trabajos de la misma índole fueron hechos en todos los campos del conocimiento humano. Si la Biblia, y sólo la Biblia se hubiera excluído de este estudio, nos encontraríamos en una situación difícil el día de hoy. En la reaccción en contra de la confianza excesiva sobre la autoridad, acerca de la cual hice referencia al principio de esta conferencia, el método crítico tuvo qué ser el correctivo necesario para complementar o para suplementar. Pero tal concentración tendió indudablemente a ocultar por un tiempo el mensaje y el testimonio de la Biblia como la propia revelación de Dios mismo al hombre; el aspecto de la Biblia en el que un énfasis casi exclusivo había sido puesto hasta entonces lo mismo por católicos como por protestantes; y en la actualidad sufrimos de un desarrollo excesivo o unilateral. La tarea que se nos presenta es la de coordinar estos elementos dobles de la revelación y el descubrimiento que son absolutamente inseparables y que, de poderse

mantener en armonía, pueden ser considerados como el anverso y el reverso de la misma gran verdad.

Pero en esta coordinación que perseguimos, y en nuestro laudable deseo de recuperar para la Biblia su autoridad religiosa, la cual por el momento ha sido hasta cierto grado obscurecida, debemos tener cuidado de no olvidar los estudios de investigación llevados a cabo en el siglo XIX. Debe hacerse justicia a los importantes resultados de la crítica histórica y literaria dado que estos mismos están, según creemos, comprendidos en el trabajo de dirección del Espíritu de Dios y han hecho su propia contribución en pro de nuestra comprensión acerca de la revelación de Dios y de la forma en que se lleva a cabo; y si podemos asimilarlas en nuestra reivindicación de la autoridad de la Biblia tendremos un concepto más rico y más amplio por ser más fiel, de la divina revelación. Permítaseme ilustrar lo que quiero decir por medio de la ayuda de un paralelo final establecido entre los Testamentos.

Necesitamos reconocer, más de lo que usualmente lo hacemos, que el Nuevo Testamento es la continuación espiritual y la corona del Antiguo Testamento y posiblemente el valor principal de la crítica en relación con ambos Testamentos haya sido el de haber hecho aparente su unidad y continuidad con relación al énfasis y las enseñanzas proféticas. Hemos visto ya cómo la crítica nos enseña a colocar la obra y las enseñanzas de los profetas en el lugar primordial, tanto en el tiempo como en su importancia religiosa; la *Torah* en su forma presente es posterior y también menos original. En otras palabras, el amor tierno y perdonador de un Oseas, por ejemplo, nos acerca más a la verdad en relación con el Dios de Israel de lo que la posterior y formulada *Torah* parece lograr. Recordamos también que la crítica ve en el Salterio la expresión devocional suprema de la enseñanza de los profetas, y lo lee en columnas paralelas con un libro tal como Levítico.

Siendo esto así, es de valor notar que un estudio cuidadoso del Nuevo Testamento revela el mismo énfasis y un vínculo mucho más estrecho por parte de los Evangelios con los profetas y los salmos que con la *Torah*. Este vínculo, que evidentemente no debe nada —felizmente, dirán algunos— al método de estudio crítico, puede ser ilustrado de tres maneras.

Primera, existe muy buena evidencia de que la figura central de los Evangelios le colocó a El, de manera deliberada, en la línea de sucesión de los profetas. Los hombres pensaron, se nos dice, que pudiera tratarse de Elías, o de alguno de los profetas antiguos, o de Juan el Bautista, "a quien todos los hombres consideraron como profeta". Leemos que El era señalado a los extranjeros como "Jesús, el profeta, de Nazaret de Galilea". Dos expresiones Suyas se registran, refiriéndose ambas indirectamente a El mismo: "No hay profeta sin honra sino en su tierra", y otra vez, en trágica y dolorosa ironía, "No puede ser que perezca un profeta excepto en Jerusalén". Sin duda alguna, El era mucho más que un profeta. Por ejemplo, existe en todo Su lenguaje la nota de autoridad personal: "Mas yo os digo", en lugar de la forma profética "Así ha dicho el Señor". Pero todo lo que lo eleva sobre los profetas antiguos y le hace ser la corona y la consumación de todo el orden profético no lo separa de la compañía en medio de la cual El mismo quiso estar.

Segunda, una consideración de las citas que del Antiguo Testamento hay en los Cuatro Evangelios produce sorprendentes resultados. Con un cálculo muy aproximado encontramos que hay más de 160 citas de los Profetas y del Salterio, un poco menos de 70 de la *Torah* y un poco más de 40 de otros libros del Antiguo Testamento. Aun el primer Evangelista que más que ninguno de los otros modela la enseñanza de Jesucristo en la forma de una nueva ley, presenta más de sesenta citas de los Profetas y el Salterio mientras que tiene menos de 30 de la *Torah*.

Tercera, es algo sumamente significativo que la más clara predicción acerca de nuestro Señor en el Antiguo Testamento no se encuentra en la *Torah*, sino en pasajes tales como Isaías 53 y el Salmo 22. El Nuevo Testamento es el libro del Varón de Dolores, en contraste con Moisés, el legislador sinaítico.

Hemos visto que la autoridad con que la Biblia viene a nosotros no puede continuar siendo primaria o completamente externa. El estudio crítico acerca de ella no presenta razón alguna para tener temor de los resultados de recurrir a su evidencia y a su carácter intrínsecos. En las bien conocidas palabras de S. T. Coleridge, "Todo cuanto me *descubre*, lleva en sí el testimonio de que procede de un Espíritu Santo".[2] Y en realidad, el retorno a la autoridad intrínseca de la revelación es un retorno a la experiencia de los grandes profetas mismos; porque cuando examinamos los planos de su convicción encontramos que ésta se apoya sobre lo que actualmente deberíamos describir como una institución moral y un juicio estimativo. En el Nuevo Testamento lo anterior puede compararse con el reconocimiento de los discípulos de la eminente supremacía de su Maestro y su consecuente devoción y obediencia absoluta. Llegamos así a un punto en el que la revelación de la Biblia hace su demanda inevitable sobre el receptor, y llega a ser revelación en su sentido más pleno tan sólo mediante la respuesta de éste a dicha revelación.

[2] Véase Peel, en la p. 60. Ed.

V. EL FRACASO DEL LIBERALISMO PARA INTERPRETAR LA BIBLIA COMO LA PALABRA DE DIOS

Por T. W. Manson

No es posible, dentro de los límites concedidos, examinar todo el campo del estudio bíblico y toda la historia del escolasticismo liberal, ni soy competente para emprender esa tarea si tal cosa fuera posible. Me reduciré por consiguiente, a la parte de este campo que me es más familiar: el Nuevo Testamento; dejando que una o dos de las figuras más destacadas de la Escuela Liberal como un todo actúen como sus representantes. La prueba decisiva para el liberalismo —o para cualquier otro "ismo" teológico— es su aprecio de Jesucristo. Puede decirse en realidad acerca de todas las escuelas teológicas de pensamiento: Por sus vidas de Jesús las conoceréis. Refiriéndose a las Vidas de Jesús liberales dice Schweitzer: "Tuvieron ellos qué trasponer un modo de visualizar el mundo que pertenecía a un héroe y a un soñador al plano de pensamiento de una religión racional burguesa".[1] "Una religión racional burguesa". Es un juicio duro; pero, ¿es justo?

Al dar respuesta a esa pregunta debemos tomar en cuenta las presuposiciones del Liberalismo, tanto las cosas que establecieron como axiomas y postulados como aquellas que ni siquiera se tomaron la molestia de establecer porque era apenas concebible que fueran discutidas. A esta última clase asignaría yo la tácita suposición, heredada de la obra filosofica de Kant y sus sucesores, de que la esencia de la religión

[1] *The Quest of the Historical Jesus*, p. 208.

puede comprenderse bajo las tres manifestaciones de la naturaleza y la existencia de Dios, la libertad moral y la responsabilidad del hombre, y la inmortalidad del alma. Estas ideas filosóficas constituyen el fondo de todas las especulaciones teológicas del liberalismo. A ellas podemos añadir algunas otras obtenidas del vigoroso, raudo y muy seguro pensamiento científico del siglo XIX; en partícular, las doctrinas del reino universal de la ley natural y de la evolución biológica.

El efecto de la doctrina anterior fué, por supuesto, el descrédito de todas las milagrosas historias que implican, o que parecen implicar cualquiera interferencia con el orden sacrosanto de la naturaleza, cualquier mezcla con la interminable cadena de causa y efecto. Harnack expresó la cosa de manera sumamente sencilla:

"Estamos firmemente convencidos de que lo que ocurre en el tiempo y en el espacio está sujeto a las leyes generales del movimiento, y que en este sentido, como una interrupción del orden de la naturaleza, no pueden existir cosas tales como los 'milagros'." [2]

Pero, se percibía, la situación está muy lejos de ser desesperada, aun si Dios no interviene en el mundo natural. Queda todo el amplio campo del espíritu y en él podemos darnos cuenta de las obras de Dios. En realidad, es ocioso orar por lo que pertenece al mundo natural. Estrictamente hablando "Danos hoy nuestro pan cotidiano" es una petición, o bien superflua o imposible de que se cumpla. Pero "reconocemos también que el hombre religioso está seguro de que no se encuentra encerrado dentro de un curso natural ciego y brutal, sino que este curso de la Naturaleza sirve a fines más altos, o, lo que también puede ser, que algún poder interior y divino puede ayudarnos a encontrar que 'cada cosa debe necesaria-

[2] *What is Christianity?* 2ª Ed. revisada (1901) pp. 222 y ss.

mente ser, para lo mejor' " [3] El efecto de lo anterior es el establecimiento de un grueso ventanal de cristales entre Dios y el mundo. Los ojos de la fe pueden ver a través de esa ventana y observar que hay un Dios y que parece estar benevolamente dispuesto hacia el hombre; pero nada más real que los signos de afecto paternal y de confianza y obediencia filial pueden pasar a través del cristal.

La introducción de la idea inicial de evolución en el estudio de la religión bíblica tuvo un doble resultado. Primero, significó que el foco de interés fuera cambiado de la teología a la *Religionsgeschichte;* de un grupo de verdad divina que establecía demandas sobre los creyentes, a las generaciones sucesivas de aspirantes que buscaban algo en qué creer. La cosa importante acerca de la religión es, no tanto que se tenga una teología, como que se tenga una historia. La Biblia nos presenta las sucesivas etapas por las que el pueblo hebreo se desenvolvió religiosamente desde las crudezas de la primitiva superstición semítica a los Profetas y la Ley y eventualmente al Evangelio. Pero aun este proceso no se desarrolla por sí mismo: se encuentra implicado en un movimiento mayor aún que cubre todas las actividades religiosas de la humanidad desde los tiempos más primitivos hasta el presente. Cuando se presentó el cristianismo vino como "un desarrollo nuevo y superior que por aquel entonces fué definitivo".[4] O, dicho de otro modo, que "la religión cristiana es absolutamente superior a todas las otras religiones y que el cristianismo representa el punto más elevado que ha podido alcanzar el desarrollo religioso".[5] Nótese que no se pretende que el cristianismo sea la verdad absoluta en sí mismo, o que sea la religión definitiva. La evolución aborrece lo que es final; así, lo más que puede pedirse es la declaración

[3] Harnack, *op. cit.*, p. 29.
[4] Bousset, *What is Religion?* p. 213.
[5] *Op. cit*, p. 265.

de que el cristianismo es lo mejor que ha podido lograrse hasta la fecha.

Pero aun esto no es todo. Porque la evolución de la religión hasta el cristianismo es tan sólo un elemento en el aún más grande proceso de la evolución de la civilización. Como lo expresa Bousset:

"Todo se encuentra en un estado de fusión, todo es interdependiente. Cuando toda la historia ha sido puesta de este modo en un nivel, es imposible creer en una revelación divina en la antigua acepción del término, el que restringió la revelación a una provincia especial... Tan sólo un paso intrépido hacia adelante nos salvará. Si la ciencia de la historia demanda que se rompan los sellos y que sea entregada la revelación especial, entonces deberemos considerar seriamente la idea de una revelación universal." [6]

No necesitamos considerar por mucho tiempo la idea de una revelación universal porque muy pronto es posible darse cuenta de que se trata meramente de una fórmula por medio de la cual la palabra "revelación" puede ser retenida después de que ha sido dejado a un lado todo aquello que verdaderamente representa. Con lo que nos quedamos en religión es con los puntos de vista sostenidos por personas más o menos dotadas que han reflexionado sobre la naturaleza divina y sobre el deber y el destino humanos. Y cuando Bousset declara que "la revelación garantizada a los profetas, la cual anunciaban como una convicción absoluta y decisiva en relación con el significado y la naturaleza de la vida, con sus más profundos fundamentos y sus más elevadas finalidades",[7] simplemente está dando un uso incorrecto a la palabra "revelación", porque una cosa es convicción y otra muy diferente revelación. Los profetas hablaron con convicción absoluta porque había llegado

[6] *Op. cit.*, pp. 289 y ss.
[7] *Op. cit.*, p. 118.

a ellos la Palabra de Dios: pero su convicción no era la palabra. Esta era el resultado de la revelación, no la revelación misma, y cada uno de los profetas supo establecer la diferencia entre "Así ha dicho el Señor" y "Yo estoy absolutamente convencido". No obstante, las presuposiciones del Liberalismo tan sólo podían aceptar la convicción, y así la convicción debía hacer las veces de revelación. La ventana de cristales que ha sido colocada entre el cielo y la tierra está a prueba de sonidos.

El resultado es que el Liberalismo estaba predispuesto contra un Dios que interviene en el mundo, o en la historia, ya sea de palabra o de hecho; y predispuesto en favor de una interpretación de la religión que la convirtiera en un simple elemento en la civilización humana: la suma de las más profundas y gradualmente logradas convicciones acerca de la última Realidad y los valores absolutos. El efecto total de todas estas predisposiciones —o, para hablar con claridad, prejuicios— se nota en la manera liberal de tratar el Evangelio. A este tópico vamos a referirnos en seguida.

El libro de Bousset intitulado *Jesús* tiene, en la versión inglesa, 211 páginas y está dividido en tres partes. La vida de Jesús ocupa las páginas 1 a la 70, o sea la tercera parte de la obra; su enseñanza, las páginas 71 a la 165, o sea casi la mitad; y la Cristología las páginas 166 a la 211, o sea aproximadamente una quinta parte. Las proporciones son en sí significativas. Para el Liberalismo, la enseñanza es lo importante. Mucho antes de Bousset, el asunto había sido llanamente establecido por Strauss en su declaración de que Jesús deseaba "ser el Mesías en el sentido de ser un maestro paciente que ejercitaba una influencia callada", y que al aceptar la Cruz él "calcula la influencia que la muerte de un mártir jamás ha dejado de ejercer para dar fuerza a una idea sublime".[8] Es casi lo mismo

8 Citado por Schweitzer, *Quest*, p. 198.

cuarenta años después cuando Harnack dice, en respuesta a la pregunta acerca de qué había en el cristianismo que no existía ya en la religión de los profetas del Antiguo Testamento y el judaísmo:

"Tómese al pueblo de Israel e investíguese toda la historia de su religión; considérese la historia en lo general, y ¿en dónde encontraréis un mensaje acerca de Dios y del bien que sea tan puro y tan lleno de fuerza —porque la pureza y la fuerza van siempre unidas— como el que oímos y leemos en los Evangelios?" [9]

Un "mensaje acerca de Dios y del bien" señalado por la pureza y la fuerza. Es de notarse que se trata de un mensaje *acerca* de Dios más bien que un mensaje *de* Dios. Su pureza reside en el hecho de que puede ser reducido a sus términos más sencillos: "el reino de Dios, Dios como el Padre, y el valor infinito del alma humana y la justicia suprema mostrándose en el amor".[10] La fuerza del mensaje se encuentra en el poder de la personalidad que existe tras las palabras.[11]

Si preguntamos cómo, en las presuposiciones liberales, hemos de entender estas realidades puras y sencillas, las respuestas que encontramos no son muy satisfactorias. El Reino de Dios debería significar un control efectivo de todos los eventos por parte de Dios y un ejercicio genuino de la autoridad real de Dios sobre sus súbditos. La dificultad estriba en que cualquier interferencia por parte de Dios en el orden establecido de la naturaleza se encuentra impedido, y lo mismo acontece con cualquiera acción directa en los asuntos humanos por medio de revelaciones especiales. En resumen, la cosa esencial

9 *What is Christianity?* pp. 51 y ss.
10 Harnack, *op. cit.*, p. 83.
11 *Op. cit.*, p. 52,

acerca de la soberanía de Dios es que debería ser reconocida por el hombre; que el creyente aceptara que de un modo o de otro Dios es rey aun cuando para todos los propósitos prácticos parezca ser un *roi fainéant*. En sus últimas manifestaciones esta doctrina viene a ser la noción, ampliamente extendida entre los cristianos sinceros de nuestros días, de que es responsabilidad del hombre traer, o construir, o proveer de cualquier otra manera un reino para Dios. Es tan sólo un corto paso para llegar a la pregunta: ¿Por qué traer a Dios a ese reino, después de todo?

Es casi la misma historia si tratamos la doctrina de la paternidad de Dios. Esta, con la doctrina que la acompaña acerca del valor infinito del alma humana individual es la clave de la bóveda liberal. Como lo expresa Harnack:[12]

"El hecho de que todo el mensaje de Jesús pueda reducirse a estos dos puntos: Dios como Padre y el alma humana tan ennoblecida que puede unirse y efectivamente se une a él, nos demuestra que el Evangelio de ningún modo es una religión positiva como las demás; que no contiene elementos particulares o que estén de acuerdo con estatutos; que es, *por consiguiente, religión en sí misma.*"

Es claro que tenemos qué ver aquí con el signo esencial y característico del cristianismo tal y como ha sido forjado por el Liberalismo. Ahora encontramos perfectamente claro que la realización de que Dios es Padre mantiene un sitio de importancia trascendental tanto en la vida como en las enseñanzas de Jesús. El hecho de que él hablara a Dios y usara el término *'Abbã*, la forma más íntima y tierna para dirigirse a El que podía proporcionar el lenguaje de los judíos; el hecho de que aparentemente enseñó a sus discípulos

12 *Op. cit.*, pp. 68 y ss.

a acercarse a Dios del mismo modo;[13] el hecho de que San Pablo considera la aptitud del cristianismo común y corriente para llamar a Dios *'Abbã* como una prueba suprema de la gracia de Dios; todos estos hechos demuestran que la paternidad de Dios tuvo, en el primer siglo, toda la importancia que los liberales pudieron reclamar para ella en el XIX. Lo único por dilucidar es si las palabras tuvieron el mismo significado en ambos casos. Debiéramos naturalmente suponer que la paternidad de Dios, cualquiera otra cosa que pueda significar, debe a lo menos querer decir el cuidado amoroso y providencial ejercido por Dios sobre todos sus hijos. Y esta es la impresión trasmitida por los Evangelios. Hay gozo en el cielo por un pecador individual que se arrepiente. Los cabellos mismos de la cabeza del discípulo están todos contados. Existe, de hecho, una supervisión detallada y meticulosa de los intereses del hombre y, lo que es más, de todas las criaturas vivientes incluyendo el gorrión y las pequeñas hierbas que bordean los caminos. Pero no es esto lo que se quiere significar cuando la teología liberal habla de la paternidad de Dios. Porque tenemos que alcanzar términos con dogmas más fundamentales aún: el orden de hierro y concreto de la naturaleza y la imposibilidad de las revelaciones especiales. Dios no debe intervenir en su mundo ni de hecho ni de palabra. ¿En qué sentido, entonces, podemos continuar hablando de la paternidad de Dios, o pensar de ella en términos de cuidado providencial? Claramente, lo único que queda es reconocer que los cabellos de nuestras cabezas están todos contados y que su crecimiento, color, y pérdida, si la hay, están determinados por la naturaleza. Con

13 Asumiendo, como creo que debemos asumir, que la versión de S. Lucas de la oración del Señor, con la sencilla introducción Páter es la original; y que el "Padre Nuestro que estás en los cielos" de Mateo es un arreglo posterior de acuerdo con los usos de la piedad de la sinagoga.

el ojo de la fe, Dios puede ser discernido tras el orden de la naturaleza como el Creador que la hizo tal como es.

De este modo podemos desde luego llegar a una aceptación más o menos dócil de nuestra porción como se nos presenta en la naturaleza y en la historia. Podemos aprender a contentarnos y aun a sentir gratitud por lo que nos ha tocado, y confianza con respecto a lo que nos reserve el futuro. Pero si alguien sostuviera que no necesitamos postular la benevolencia impotente que hemos querido llamar "Padre"; si alguien dijera "Mostradnos el orden de la naturaleza y esto nos basta", no encontraríamos respuesta obvia. La paternidad de Dios, como el Reino de Dios, viene a ser tan sólo una forma especial de interpretar la naturaleza. No cuenta con medios de recomendarse a sí misma; su fuerza como doctrina se encuentra en el vigor de la convicción con que es sostenida por el individuo y la energía con la que puede él oponerla a otras. La inmensa contribución que se piensa que Jesús ha hecho a la historia de la religión se encuentra precisamente aquí, de acuerdo con Harnack:[14]

"Fué precisamente esto lo que marcó su genio particular, que supo dar expresiones perfectamente sencillas a las profundas e importantísimas verdades, como si no pudiera ser de otro modo; como si estuviera El expresando algo completamente evidente; como si tan sólo estuviera recordando a los hombres lo que era sabido de todos porque vive en lo más profundo de su alma".

Es completamente cierto que Jesús hizo esto a causa de las convicciones que tenía con respecto a Dios el Padre; fuera que pudiera haberlo hecho o que hubiera pensado que era digno de hacerse, para la doctrina como la entiende el Liberalismo es otro asunto.

[14] *Op. cit.*, p. 74.

Lado a lado con la paternidad de Dios viene el infinito valor del alma del individuo. Nuevamente la queja debe ser que este principio vital se mantiene sujeto a los dogmas aún más fundamentales ya mencionados. Mientras nos movamos en un mundo en el que Dios demuestra su amor hacia nosotros por el hecho de que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros, podemos dar un significado muy real al "valor infinito del alma individual". Pero un mundo de esa clase no puede ser reconciliado con el rígido e impenetrable orden de la Naturaleza. En realidad, la tendencia es contraria. El orden de la naturaleza que ha hecho desaparecer a Dios del mundo está igualmente listo a aceptar la reducción del alma humana hasta una valorización mucho muy modesta. Las leyes del movimiento que dispusieron de los milagros son reforzadas por las leyes de la biología y la psicología que amenazan con hacer desaparecer, por medio de explicaciones, aquellas firmes convicciones sobre las que la religión del futuro ha de basarse. No solamente eso, comienzan también a minar la libertad y la inmortalidad del alma humana y con esto avanza con rapidez la devaluación de su valor infinito.

En esta etapa ¿qué es lo que ha quedado? La ley natural reina soberana, invariable y sin que se le ataque en el mundo. ¿Qué es lo que queda que podamos reverenciar? Cuando mucho un algo vago que se llama la totalidad de los valores, que podéis llamar "Dios" si queréis, aun cuando esto no importa mucho y no hay finalidad alguna en armar alboroto por meros términos. La totalidad de los valores es algo a lo que el hombre puede servir. Dado, no obstante, que no existe razón para suponer que la "totalidad de valores" se beneficie por el servicio o esté en posibilidad aun de apreciarlo, resulta que dicho servicio es algo que prestamos tan sólo para nuestra propia satisfacción. Pero supongamos que creemos encontrar otras formas de satisfacción. ¿Qué es lo que sucede entonces? En este punto nos encontramos una vez más frente a frente con las

leyes de la biología y la psicología, con algo más que una sugestión de que nuestras preferencias en estos respectos puedan muy bien tener algo que ver con las glándulas, con los complejos o con quién sabe qué otras cosas. Y entonces ya estamos tan sólo a un paso del punto de vista de que el guía para una vida buena y un mundo mejor será tan sólo un conocimiento más completo y una aplicación más perfecta de estas mismas leyes de la biología y la psicología.

Y así llegamos a la escatología. El liberalismo no había llegado a decir, de manera clara, qué era lo que había de hacer con este asunto tal y como aparece en la Biblia. (No fué este el único elemento en la Biblia que el Liberalismo fué incapaz de asimilar). Se hizo uso de algún artificio por medio de distinciones, tales como la almendra y la cáscara, lo permanente y lo pasajero, etc., a fin de suavizar estos brotes erráticos de la religión más primitiva, pero no hubo nadie que pudiera sentirse realmente satisfecho con el resultado. Quedó a los herederos del Liberalismo la tarea de llevar de nuevo la escatología a una base científica; y es, por supuesto, la escatología de la próxima generación. No hay tierra prometida para nosotros; pero nuestros hijos, gracias a la biología y a la psicología, cruzarán el Jordán rumbo al paraíso terrenal que les espera.[15]

No ha de suponerse que los anteriores exponentes del Liberalismo previeran los acontecimientos posteriores o que muchos de ellos no se hubieran horrorizado de haber podido ver medio siglo adelante. Pero han llegado, y la posible etapa siguiente es aún más desagradable. Porque si la ciencia, incluyendo la biología y la psicología ha de mostrar el camino hacia un mundo nuevo, entonces es natural esperar que el omnipotente estado moderno deberá asumir las funciones mesiánicas y dirigir la marcha a través del Jordán. Escapamos

[15] Véase por ejemplo, la obra de K. Lake, *Paul, his Heritage and Legacy*, Prefacio.

de la tiranía del dogma eclesiástico tan sólo para caer en la servidumbre de alguna forma de estado totalitario. Por supuesto que es ya tiempo de volver sobre nuestros pasos. Pero ¿hasta dónde?

Permitidme decir desde luego que no creo que haya esperanza alguna en tratar de volver a Calvino, a Aquino, o a Juan de Damasco, o a los concilios de la Iglesia entera. Nunca es posible en la vida real retornar al *status quo ante;* y si en este caso esto fuera posible, implicaría en mi concepto cobardía y falta de honradez intelectual que no solamente serían intolerables sino aun inconcebibles. La aplicación de los métodos y los principios críticos a la Biblia tan sólo pueden ser echados a un lado por medio de un sacrificio de la integridad intelectual que infaliblemente entontecería cualquier intento en favor de la reconstrucción teológica. La crítica bíblica tiene que permanecer y ningún sistema teológico que la rechace puede durar. Hay tan sólo un camino: el de avance. Debemos volver sobre nuestros pasos hasta el punto en que el Liberalismo erró el camino y, habiendo llegado a ese lugar, debemos ir hacia adelante y no hacia atrás. Esa es tarea difícil, pero no imposible; azarosa, pero no desesperada. El único juego desesperado es el que se juega por la seguridad teológica.

¿Dónde, entonces, se encuentra el punto en donde el Liberalismo tomó el camino teológico equivocado? Toda la evidencia que se nos presenta señala en una dirección: la dificultad se inició cuando se permitió que las hipótesis de la ciencia natural se convirtiera en dogmas de teología. En aquel momento la revelación que Dios hacía de sí mismo cedió el lugar a la idea que el hombre tenía de Dios. Los poderosos actos de Dios dejaron el lugar a la evolutiva civilización del hombre. A fin de ponerse a tono con la ciencia del siglo XIX, el Liberalismo tuvo qué reñir con el cristianismo histórico. El Evangelio tuvo que reducirse a un mensaje acerca de Dios y la esencia del mensaje tuvo que encontrarse en unas cuantas creencias

sencillas mantenidas con gran tenacidad y promulgadas con gran fuerza por Jesús, quien se convierte en el autor de un fuerte movimiento reformador dentro del judaísmo más bien que el salvador del mundo. Pero se ha encontrado que no resulta esto ni aun como historia. G. F. Moore, refiriéndose al libro de Bousset sobre la Religión del judaísmo en el período del Nuevo Testamento, dice:[16]

"Lo sintomático en este libro es la implicación de que la diferencia específica entre el cristianismo y el judaismo ha de buscarse en la enseñanza de Jesús. La teología cristiana la ha encontrado siempre en la doctrina de la persona y la obra de Cristo, y, por lo que se refiere a las enseñanzas de Jesús, en lo que dijo él acerca de su relación personal con Dios y su misión en el mundo, y no en lo que pensó y enseñó acerca de Dios ni en la forma de su piedad personal y su supuesta perpetuación en el cristianismo. El historiador puede tan sólo caracterizar la noción de que la paternidad de Dios es la doctrina cardinal del cristianismo y su diferencia cardinal del judaísmo, como una mala interpretación del cristianismo histórico así como del judaísmo".

En una palabra, la tentativa del liberalismo de tratar con la historia de la religión bíblica se corrompió por sus presuposiciones dogmáticas. Habiendo recogido sus axiomas, que variaban de las ideas fundamentales de la Biblia, no hubo manera de llevar el asunto a través de lo que no implicaba recolectar y escoger entre el material bíblico en una escala y con una arbitrariedad casi imposibles de justificar, y luego imponiendo interpretaciones sobre lo que era aceptado, interpretaciones que estaban muy lejos en realidad de la intención original de las palabras. Y, lo que nunca debe ser olvidado, todo fué hecho con la mejor de las intenciones, en la firme creencia

[16] Artículo *Christian Writers and Judaism*, de *Harvard Theological Review* 1921, pp. 242 y ss.

de que el Liberalismo estaba de parte del progreso, y que la purificación y el fortalecimiento de la religión cristiana se bamboleaban. La realidad, que viene ahora claramente hacia la luz, es que el cristianismo estaba siendo suave, pero gradualmente transformado en humanismo; y cuando el humanismo ha alcanzado su desarrollo pleno se convierte en totalitarismo. A la luz de la época actual es más instructivo echar una ojeada que se remonte a cuarenta años atrás y ver la manera ingenua con que Bousset al final de su libro *What is Religion?* declara que el cristianismo debe ser la religión de las naciones progresistas y que las figuras típicas de una nación progresista son Goethe y Bismarck. Una extraña trinidad: Jesús, Goethe y Bismarck, para presidir el futuro destino de la raza. Debemos sospechar las premisas que nos llevan a tan extrañas conclusiones.

Nos damos cuenta hoy día de que, en su misma esencia, la religión de la Biblia tiene qué ver con la vida de la humanidad en relación con la voluntad de un Dios vivo y activo. Las cosas que los hombres desearán y harán y el eterno propósito de Dios y su control sobre la historia se encuentran íntimamente unidas. Que Dios creó al mundo y al hombre; que lo hizo para algún propósito muy suyo; que él está constantemente al pendiente del curso de la historia; que dirige de manera activa su desenvolvimiento; que en Cristo ha hecho la intervención decisiva; todas estas convicciones son tan fundamentales para la religión cristiana que hacerlas a un lado no es reformar al cristianismo, sino abandonarlo.

Si nos asimos fuertemente a estas cosas y las consideramos seriamente, vendrán con seguridad, ciertas consecuencias. De inmediato hacemos resurgir el asunto en relación con los "milagros" y las "revelaciones especiales". Y con ello volvemos al punto donde las presuposiciones dogmáticas del cristianismo toman por el atajo de las presuposiciones dogmáticas de la ciencia natural. Y, o son reconciliables, o no lo son. Si no lo

son, entonces una u otra debe ser abandonada; debemos dejar, o la religión, o la ciencia. Si son reconciliables, entonces debemos suponer que la aparente contradicción se debe a nuestra manera imperfecta de entender la naturaleza de la religión y la de la ciencia; y el remedio se encuentra en que la teología y el pensamiento científico deberán ser proseguidas con más celo que nunca a fin de que de manera más clara podamos descubrir lo que cada uno de ellos incluye. Los teólogos deben preguntar nuevamente, y seguir preguntando, lo que queremos significar cuando hablamos de milagros, o de una revelación especial, o de una oración. Somos hombres, no Dios, y la integración final de todos los aspectos de nuestra experiencia se encuentra probablemente más allá de nuestros poderes finitos. Puede muy bien ocurrir que el progreso real exista para nosotros en seguir hasta el fin; que *el* trabajo del músico es continuar con música, el del pintor y el poeta seguir con su pintura y su poesía, el del científico continuar con su ciencia y del teólogo con su teología, en la fe de cada uno de estos es un medio para apoderarse de la Realidad y que al fin todos formarán un coro armónico.[17]

La primera obligación de los teólogos, por consiguiente, consiste, no en ser menos, sino más teológicos, cruel e inhumanamente teológicos. No estar continuamente diciendo: "Si hacemos a un lado esta o aquella idea, podemos estar de acuerdo con la ciencia natural". Es cierto que es posible de ese modo obtener la paz, pero es la paz de la muerte por lo que a la teología se refiere. La Teología debe continuar en la tarea que le corresponde: el estudio de la revelación de Dios en el mundo y en la historia. Si no hay Dios no hay revelación, entonces es tiempo de que se abandone la teología; pero mientras sostengamos que hay un Dios y que efectivamente se revela a sí mismo, nuestra tarea es clara y urgente.

[17] Es la tarea sin fin de la Filosofía la de buscar una síntesis de los resultados obtenidos por estas diversas maneras de apoderarse de la Realidad.

Pero la religión cristiana tiene qué ver con un Dios que se revela a sí mismo, sobre todo, en la historia. Este hecho tiene consecuencias de vital importancia. Significa que la historia adquiere un nuevo significado, que los hechos notables en los que la voz de Dios ha sido escuchada o ha sido discernida su mano, deben ser estudiados con la misma pasión por la exactitud que llevan los científicos a un análisis químico. Si Dios de hecho ha hablado a través de los oráculos proféticos o de las palabras de Jesús y de sus discípulos, entonces viene a ser asunto de importancia vital el establecer el texto exacto y fijar el significado exacto de los registros bíblicos. Si Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo mismo, si Dios demuestra su amor hacia nosotros por medio del hecho de que siendo aún pecadores Cristo murió por nosotros, entonces es de vital importancia para nosotros saber, tan completa y tan exactamente como nos sea posible qué manera de vida y de muerte es ésta en la que Dios actúa de este modo. No se trata de una tarea sencilla y existen, y existirán siempre, tentaciones para seguir el camino más corto: sea decir que la absoluta seguridad histórica es imposible y que por consiguiente debemos refugiarnos en el dogma eclesiástico; o decir que la absoluta seguridad histórica es imposible y que por consiguiente debemos contentarnos con la simple enseñanza moral de Jesús. Con respecto a lo último bien se ha dicho que "ninguna simplificación de la fe cristiana primitiva en éticas de benevolencia, de alegría y de pacificación satisfarán fácilmente a una conciencia interesada en ocuparse de manera justa de la evidencia histórica".[18] Acerca de la primera alternativa diría yo que refugiarse en las fórmulas dogmáticas del pasado, no obstante qué tan respetable pueda ser, es sencillamente aban-

[18] *Racialism and World Faith*, por G. O. Griffith, pp. 150 y ss.

donar la tarea teológica. Debemos principiar por hacer uso de todas nuestras posibilidades y de todos nuestros recursos para la simple finalidad de establecer lo que la Biblia dice y lo que significa cuando las palabras se toman en su más sencillo sentido. Para este propósito se requiere todo el complicado aparato de la escolástica crítica y debe utilizarse completamente. Si estudiamos la Oración del Señor, no es asunto que merezca nuestra indiferencia el que el texto de la oración en algunos manuscritos de Lucas difieran considerablemente de la versión a que estamos acostumbrados en Mateo y en los servicios de la Iglesia. No es asunto que pueda pasarse por alto el que la oración principie diciendo: "Padre nuestro que estás en los cielos" o simplemente "Padre". Y al llegar a una decisión en este punto no podemos escapar de una serie de investigaciones sobre asuntos tales como las fórmulas de devoción judía en el culto de la sinagoga, el carácter y las costumbres de la vida familiar judía, el uso hecho por nuestro Señor y por San Pablo de la palabra Aramaica *'Abbā*, y muchas otras cosas más. Si vamos un poquito más allá en la oración y examinamos la petición del pan cotidiano, no podemos eludir el problema que se relaciona con la casi única palabra EPIOUSIOS que nuestra versión en castellano traduce por "cotidiano". La investigación del simple significado de esa palabra hace necesaria la aparición de algunos apuntes abandonados del libro de cuentas de una casa en Egipto y algunas toscas anotaciones hechas en la pared de una casa en la vieja Pompeya. El significado exacto es el de la ración diaria proporcionada por el amo al siervo y que por lo general se le daba en la noche para que lo tomara al siguiente día. De un significado tan claro fácil es obtener inferencias teológicas. Por ejemplo, es legítimo argüir que en las palabras mismas de la petición se implica que somos siervos de Dios; que podemos confiar en él para todo cuanto necesitemos a fin de llevar a cabo las tareas que nos asigna; y que esto incluye tanto el sostenimiento material como el espiritual.

Lo esencial es que esta clase de interpretación debería ser el producto de un profundo conocimiento espiritual que parte del más puro significado del texto y se edifica sobre él.[19] Debemos evitar, como una plaga, el error del Liberalismo, el cual, haciendo uso de la distinción entre lo transitorio y lo permanente, o la almendra y la vaina, logró ir deslavando de tal modo el sencillo significado que al fin llegó a desaparecer el sabor característico de la enseñanza bíblica. Y de igual modo debemos evitar, como una peste no menos terrible, el método de encontrar en las sencillas palabras de la escritura, haciendo uso de sistemas forzados y artificiales, significados que no pertenecen a esas palabras, y que, con toda probabilidad, jamás pudieron cruzar por la mente del profeta o del apóstol a quien estudiemos. En este campo no puede haber sustituto para la fe sincera, la integridad intelectual y la penetración espiritual. Y sobre todo valor; valor para creer que Dios ha hablado; que su palabra es un llamado a lo mejor que podamos lograr en estudio, en investigación honrada y en discernimiento espiritual; que "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" no es hueca palabrería; y que Dios *es* el galardonador de aquellos que le buscan.

[19] Véase la excelente caracterización de la alta exégesis por el Dr. H. Wheeler Robinson en J. T. S., vol. XLIV (1943) pp. 143-7. Mi trabajo fué preparado antes de que se publicara la obra del Dr. Wheeler Robinson y es sumamente satisfactorio para mí encontrar que mis conclusiones están tan estrechamente de acuerdo con las suyas en este punto.

VI. RESTAURACION DE LA INTERPRETACION TEOLOGICA DE LA BIBLIA

Por John Lowe

El título supone que la interpretación teológica de la Biblia quedó tan perdida o tan obscurecida que necesitó, o necesita, que sea restaurada. Queda por verse si este restablecimiento ha de ser considerado como un hecho consumado o meramente como una inspiración. Parte de mi tarea en esta conferencia consiste en ver hasta qué grado ha sido una restauración y hasta qué grado es aún un *desideratum*. Para dar respuesta a esas dos preguntas será necesario analizar lo que quiere decirse con "interpretación teológica" de la Biblia.

Para evitar malos entendimientos bueno es afirmar desde el principio que, según mi opinión, nunca estuvo perdida por completo una interpretación genuinamente teológica y que "restauración" debe ser considerado como un término relativo. No es como si un arte o método particular, como el de los cristales emplomados de la Edad Media hubiera desaparecido por completo. Pero las anteriores conferencias de esta serie, ocupadas con la historia de la interpretación de la escritura en la Iglesia Cristiana en diversas épocas deben haber dejado aclarada la idea de que hubo en realidad considerables artificios de énfasis y de actitud. Sería inútil volver a caminar lo andado, pero dado que estas conferencias fueron escritas de manera independiente, debo describir brevemente tales artificios desde mi propio punto de vista. Los primeros cristianos, los cristianos de la época medieval, y los reformadores, a pesar de todas

las diferencias estuvieron unánimes al considerar las escrituras como una revelación en forma de proposiciones. Hubo de pasar un poco de tiempo, por supuesto, antes de que los escritos del Nuevo Testamento fueran considerados como escritura y durante ese período parecen haber sido manejados con libertad, pero una vez que fué fijado su sitio en el canon asumieron su rango como parte de la Palabra inspirada de Dios. Quizá sería más correcto decir que el fijarlos en el canon tan sólo puso el sello sobre la autoridad de que poco a poco habían ido gozando. No penetró en la mente de nadie la duda de que la verdad de Dios fuera revelada a los hombres por medio de una serie de proposiciones perfectamente garantizadas y que la escritura hubiera quedado constituída por estas proposiciones, literalmente inspiradas e infalibles. En la práctica, nadie empujó las implicaciones de esta posición hacia su extremo lógico. Esto se facilitó en parte por la primitiva aparición de la teoría de que a lo menos las porciones ceremoniales de la Ley Antigua habían sido abrogadas. La selección, deliberada o inconsciente, fué la que hizo siempre posible que se diera más peso a una porción de la escritura que a la otra. Las dificultades y las aparentes contradicciones pudieron siempre conquistarse por medio del método alegórico o místico. No se sugiere con esto que estos métodos fueran designados para este propósito. Fueron de hecho heredados tanto de los judíos como de los griegos, pero ayudaron materialmente para facilitar el punto de vista de una inspiración literal y para encubrir sus dificultades. Con estos recursos fué posible para todos los cristianos sostener que las expresiones de Dios en la escritura eran (con ciertas excepciones específicas en el Antiguo Testamento) permanentemente válidas y universalmente apropiadas. Es decir, ellos iban a la Biblia esperando oír que Dios les hablara directamente en su condición actual. Sería difícil encontrar el significado, pero una vez encontrado, era algo obligatorio. El otro aspecto cardinal de su actitud era que examinaban toda

la Biblia a la luz de Cristo e interpretaban todo su contenido como si lo señalara o lo manifestara. No era un examen histórico, excepto en el reconocimiento general de que el Antiguo Pacto era una *Praeparatio evangelica*. En conjunto, la Biblia tenía para ellos una notable simultaneidad y contemporaneidad. Era una forma de acercamiento teológico en el doble sentido de que venían a la escritura para escuchar la autorizada Palabra de Dios especial para ellos, y con la esperanza de encontrar teología real, teología cristiana específica en cualquier parte y en todas partes de ella. No es de mucha utilidad que tratemos de establecer un balance detallado del activo y el pasivo de esta observación. En cualquier caso la censura está fuera de lugar. No pudieron hacer otra cosa. Sin saberlo pagaron un precio que no debe pasarnos inadvertido. Ciertos defectos en el carácter y en la teología en diversos períodos no estuvieron del todo separados de esta actitud que prevalecía hacia la Biblia. Y sin embargo, puede uno aventurar la conjetura de que, en el balance, su sentido de que la Biblia, como autoridad viva, hizo más bien a su alma que el mal que el extravío de sus interpretaciones pudo haberles causado. A lo menos la Biblia dejó de ser para ellos tan sólo un objeto de museo.

En el correr del tiempo este punto de vista general quedó derribado, o por lo menos, destruído en parte. Comenzaron a hacerse serias incursiones en el siglo XVIII y el proceso se aceleró en el XIX. No es posible asignar una sola causa; una variedad de factores concurrieron a producir el resultado. Hasta cierto grado fué un fruto retardado de la Reforma porque ésta, en su esfuerzo de volverse hasta los tiempos anteriores a la tradición medieval había, sin duda alguna, estimulado el estudio de la Biblia y los estudios bíblicos más intensos y sistemáticos encontraron en el texto sagrado dificultades por las que hasta entonces se había pasado con ligereza y sin profundizar. La exégesis alegórica que había sido ampliamente utilizada para apoyar todo el sistema medieval sufrió naturalmente algún descrédito al venir la reacción contra el sistema.[1] Mucho más importantes fueron los efectos del Renacimiento. Se hizo sentir un nuevo espíritu de investigación histórica con metas exactas de investigación crítica y una técnica muy elaborada para el manejo de los documentos antiguos. Los libros de la Biblia, siendo documentos antiguos que presentaban fenómenos (paralelos, discrepancias, etc.) que eran familiares a todo estudiante de historia, se prestaron de buen grado para esta clase de escrutinio y llegó a ser difícil sostener que no deberían sujetarse a él. Lo más importante de todo es quizá el nuevo espíritu del humanismo protegido por el Renacimiento. Los teólogos no podían tragar sencillamente la doctrina de que el hombre constituía la medida de las cosas, sino que tuvieron que ser afectados por la atmósfera prevaleciente hasta el grado de prestar más atención a los motivos y los métodos de los agentes humanos por quienes fueron escritos los libros de la Biblia. Al mismo tiempo el racionalismo insinuaba ciertas dudas en relación con las narraciones de hechos milagrosos contenidas en la Biblia. El estudio comparativo de las religiones señalaba ciertos paralelos con algunos elementos de la fe de otras razas y así parecía disminuirse la idea de que la Biblia era algo único. La ciencia, valida del prestigio alcanzado por sus grandes descubrimientos, no solamente se oponía a la narración bíblica acerca de la creación, como había sido interpretada en el seno de la Iglesia, sino que también parecía estar a punto de convertir en superflua cualquier idea acerca de la revelación especial.

Todos estos factores cooperaron en diversos grados para hacer posible el gran movimiento moderno de crítica bíblica. Es importante reconocer que mucho de éste se emprendió sin que hubiera espíritu de hostilidad en contra de la religión. Los

1 (Véase pp. 67 Ed.)

grandes críticos estuvieron, por regla general, convencidos de que estaban prestando un servicio a la verdadera religión. Deseaban comprender la Biblia, aclarar lo más posible las fechas, los autores, los métodos de composición, el propósito y la relación existente entre los varios documentos, y emprendieron su tarea, no con el propósito de destruir la fe sino de basarla sobre cimientos más firmes. Naturalmente, llevaron a cabo su trabajo con los únicos medios que poseían, los métodos críticos aprobados generalmente por los eruditos como los más adecuados para la investigación histórica. Trataron de conseguir el mejor texto a fin de poder comparar los estilos literarios y el vocabulario, de notar los paralelos y las divergencias, de buscar en el texto las brechas y las junturas que pudieran indicar que los orígenes habían estado entretejidos, de desembrollar lo más primitivo de lo que era menos primitivo, de leer un documento de acuerdo con los antecedentes de su posición histórica. Fué la suya una investigación científica y, como científicos, estuvieron dispuestos a seguir la evidencia hasta donde pudiera conducirlos y, provisionalmente, a cualquier precio que fuera, sin permitir que interviniera ningún milagro donde fuera posible una explicación natural. Como resultado establecieron suposiciones razonables tales como la de que la similitud verbal que existe en algún punto determinado no puede ser accidental sino que debe indicar cierta dependencia o que el celo de los reformadores pudo haber anticipado algunos cambios de acuerdo con los estatutos en los libros de las leyes. Sobre estos lineamientos quedó establecida la imponente estructura de la crítica bíblica que nos es familiar.

Es aparente, por lo que he expresado, que personalmente no puedo creer que hubiera nada inherentemente malo en este desenvolvimiento. Tenía qué ocurrir. Tampoco era intrínsecamente pro o anti-teológico. La ocupación de la teología consiste en sistematizar los datos, incluyendo, por supuesto, los datos acerca de la revelación. Si la evidencia demostró que había habido un concepto errado en relación con la forma, en que se reveló Dios, entonces la teología tenía que ser revisada a fin de que pudieran incluirse los datos recientemente adquiridos. No es este el abandono de la teología sino el cambio de una teología defectuosa por una mejor. El trabajo de los críticos consistió en llegar hasta el material positivo del cual surgiría la teología. Sería completamente inexacto e injusto suponer que los gigantes de la época crítica no tenían idea de lo que estaban haciendo. La idea de que hombres como George Adam Smith, o Driver, o Bernhard Weiss, o Jülicher, no tuvieran interés o competencia teológica es sencillamente absurda. Muchos de ellos estuvieron listos a admitir que su obra crítica proveyó, y esa era su finalidad, tan sólo el prolegómeno a la verdadera interpretación teológica. De hecho sus resultados fueron, al menos en un respecto, altamente benéficos para la propia teología. La demostración de que no era posible seguirse demandando para los anales bíblicos la infalibilidad absoluta puso de nuevo en marcha una lucha saludable con los problemas de la inspiración y la revelación y preparó el camino para una nueva exposición más satisfactoria. Si en nuestros días es un lugar común el que la revelación es proporcionada a través de hechos más bien que de proposiciones, tal cosa se debe en su mayor parte al trabajo de los críticos. En otros respectos también estoy listo para darles las gracias por la adquisición de la pureza teológica. El reconocimiento, por ejemplo, de la índole mitológica de las narraciones de la creación en el Génesis liberó a la Iglesia de un *incubus* completamente innecesario. Su representación del desarrollo gradual de la religión hebrea me parece que contribuyó no en poco a nuestra comprensión con respecto a los caminos de Dios en relación al hombre.

Es importante enfatizar esto hasta lo que podría parecer una extensión desproporcionada, porque algunos teólogos contemporáneos están tratando de barrer con las grandes obras

realizadas por el período de crítica con demasiada altivez. No debe uno detenerse más de lo debido sobre las excentricidades y las extravagancias. El hecho de que el curso de la crítica bíblica esté cubierto por completo con los despojos de teorías abandonadas, no condena más al método que lo que la historia de las hipótesis científicas ya rechazadas condena a la ciencia. Mucho del trabajo realizado fué sólido y firme y no puede caber duda acerca de un simple retorno al tratamiento precrítico de la Biblia.

No obstante, hay mucho más qué decir. Al volver los ojos al siglo y medio que poco más o menos acaba de pasar, podemos ver también algunos malos resultados; y aun cuando en una medida considerable hubieran sido impremeditados, continúan siendo malos. Me parece que hubo dos sentidos principales en los que las cosas fueron mal. En primer lugar, las tendencias humanistas y racionalistas de muchos de los críticos se convirtieron en una tendencia fija que desvió la interpretación. Lo que debería haber sido una hipótesis de prueba completamente provisional, una aversión legítima a admitir lo sobrenatural en aquellos casos en los que era posible establecer una explicación natural, se convirtió en un axioma sin discusión. Muchos comentaristas e historiadores hubieran o no podido evitarlo, dejaron desde luego la impresión en sus escritos de que todo aquello que no podía explicarse en términos de su propia experiencia debería ser desechado de antemano. Quedaron un poco embriagados con el descubrimiento de que los escritores bíblicos eran, después de todo, tan sólo seres humanos falibles y no instrumentos pasivos manejados por el Espíritu Santo. El resultado positivo que vino como consecuencia de considerar a tales escritores como figuras históricas interesadas en su posición histórica, iluminadas por el medio que les rodeaba, adoptando los métodos literarios de su época, tomando cuanto les era posible de sus predecesores, manejando sus propios recursos, calculando, cometiendo errores, vino a crear la esperanza de que todo podía explicarse desde un ángulo puramente humano. En efecto, Dios fué hecho a un lado. El hombre podría continuar hablando de "revelación" pero era difícil darle significado alguno a la palabra porque el antiguo concepto de inspiración había sido abandonado y apenas había sido formulado uno nuevo y más satisfactorio. La palabra era meramente un término piadoso aplicado al proceso humano de descubrimiento y no era posible ver en qué forma difería la revelación bíblica de la hecha al filósofo, al poeta o al científico de cualquier raza y generación. Se hizo un esfuerzo vigoroso para insistir en que en el asunto del esclarecimiento religioso este grupo particular estuvo definitivamente más inspirado que otros, pero en realidad la proclamación de la revelación bíblica como algo único fué abandonada. El grupo canónico era aún, en cierto sentido, la Palabra de Dios, pero en la práctica era considerado como una colección no completamente armoniosa de los dichos de cierto número de hombres más o menos dotados, algunos de los cuales, por supuesto, estaban en realidad muy altamente dotados. Es obvio que esto hizo disminuir inmensamente la autoridad de la Biblia. Conservó el interés histórico, pero perdió mucho de su influencia como guía para la vida.

El efecto sobre la interpretación de pasajes particulares varió. El examen crítico trajo un cierto grado de sinceridad que en lo general fué considerado como un alivio. Si era mal recibido el significado obvio de algún pasaje ya no se hacía necesario explicarlo por medio de una exégesis tortuosa o de alegoría. Hizo desaparecer gran cantidad de conciliaciones que no convencían. El significado real del escritor quedaba a menudo aclarado como nunca antes se había logrado. Por otra parte existía siempre una tendencia a interpretar en el nivel más bajo posible. Si podía imaginarse algún asunto vergonzoso o algún significado desagradable era seguro que se prefirieran éstos. Los eruditos bíblicos rehuían tan violentamente cualquier cosa

que tuviera sabor apologético, que casi llegaron a hacer una virtud el ser poco edificantes. La "Genética" estaba a tono y era generalmente entendida como la ciencia de explicar el fin por el principio. Todo esto era, por supuesto, mucho más exacto tratándose del estudio del Antiguo Testamento que del Nuevo. El Antiguo Testamento era, en suma, proporcionado de muy buen grado como terreno favorable para la casa de la *Religionsgeschichtler*. Con el Nuevo Testamento, que tenía aún que ser preservado para utilizarse, el efecto sobre los teólogos de corrientes de pensamiento contemporáneas fué diferente y hasta opuesto. Aquellos que no tenían el valor de desdeñar lo dicho por nuestro Señor, o por San Pablo, o por San Juan, inconscientemente leían en sus textos los puntos de vista modernos que más les agradaban. Fué esto el substituto que en el siglo XIX se tuvo para el descartado método alegórico. No quiero hablar con desprecio sobre un punto de vista al que se llegó honradamente con un propósito netamente religioso, pero el cuadro que el Liberalismo Protestante presenta de Jesús, y que se asocia con el nombre de Harnack, debió sin duda algo a lo que quisieron creer sus exponentes. Y podría yo señalar comentarios que son casi cómicos en su desesperado intento de hacer de Pablo un anglicano típico. Uno de los infortunados aspectos de esta modernización fué la consistente devaluación del elemento escatológico del Nuevo Testamento. Como consecuencia natural, dado que la atmósfera de la época era por lo general de hostilidad para la teología, la tendencia fué la de reducir la teología de los escritos a una proporción tan baja como fuera posible. Nuestro Señor debía ser presentado, a cualquier costo, como algo completamente sencillo y no-teológico; la teología que puede encontrarse debe haber sido hilvanada posteriormente por algunos espíritus inferiores que habían descendido de sus altos niveles de "no-teologismo". Fué una gran satisfacción que Marcos, que más

tarde llegó a ser reconocido como el primer Evangelio haya sido también, según se pensaba entonces, el menos teológico.

Otro de los principales sentidos en que se torció el camino, y que me parece fué una causa muy importante aun cuando menos reconocida que contribuyó a la declinación en la interpretación teológica, es consecuencia de la enorme fascinación que la crítica bíblica ejerció en aquellos que la practicaron. En sus mejores momentos solían recordar cuál era su finalidad, pero cuando se hallaban abstraídos siguiendo la pista de alguna huella falaz, o se encontraban ocupados tratando de demostrar que el Documento A no podía haber sido escrito por el señor B si al mismo tiempo había compilado a X, se absorbían demasiado en la excitación del pasatiempo. Para decirlo en pocas palabras, el medio se convertía en un fin. El aparato crítico se hacía tan voluminoso, los materiales de referencia tan grandes, que aquel que trataba de dominarlos y darlos a conocer tenía una ocupación que le absorbía por completo. El *Theologe* se volvía *Philologe* y era reforzado por *Philologen* profesionales con pocas o ningunas pretensiones a la teología, la que andaba errante sobre los campos adyacentes para tomar parte en la emocionante cacería. No deben estos últimos ser criticados ni despreciada su valiosa ayuda. El punto es sencillamente que su participación fué diluyendo el elemento teológico. El estudiante bíblico a menudo nada tenía que ver con la teología. Cuando mucho podía comparar la teología de Malaquías con la de la 2a. de Pedro para discernir si podían haber sido escritos ambos libros por el mismo hombre o ¡si mostraban una común dependencia del Zoroastrianismo! Dejando a un lado las exageraciones, el punto trágico es que la gran mayoría de los estudiantes quedaron presos en la nueva introducción. Pueden haber tenido la intención de entrar de vez en cuando en la teología, pero algunos de ellos no tuvieron el gusto y muy pocos tuvieron el tiempo necesario. De este estado de cosas confieso que pienso que

nosotros, los que hemos sido maestros profesionales de la Biblia, somos responsables en gran parte. Podemos tan sólo argüir circunstancias atenuantes diciendo que nos enfrentamos con un problema pedagógico muy difícil. En la situación en que la Iglesia se encontró a sí mismo *vis-a-vis* con el mundo educado, frente al grave cargo de oscurantismo, parecía de importancia vital que nuestros alumnos, particularmente aquellos que tenían en mira el Ministerio, debieran adquirir algunas nociones del método crítico, dominar la parte sustancial de los resultados razonablemente indubitables, y examinar lo que habían dicho los principales críticos. Esto parece sumamente sencillo, pero de hecho constituye un programa formidable. Operando por regla general en terreno virgen encontramos que no teníamos tiempo suficiente para hacerlo de una manera adecuada. El resultado fué, me temo, que pasamos por el estudio de la crítica tan de prisa como pudimos y cedimos la teología al profesor de Dogmática quien, esperábamos, había de inyectar una dosis compensadora de la materia. El resultado no hubiera sido tan malo de habernos tomado el tiempo necesario para explicar de una manera adecuada qué era lo que hacíamos y por qué, pero tan ansiosos estábamos de ir adelante con la crítica acerca del origen del Hexateuco y con el problema Sinóptico, que de mala gana nos tomábamos el tiempo y la molestia necesarios para situarlos en su perspectiva correcta. La mayoría de nuestros alumnos, o quedaron infectados con el interés por la crítica como fin, o lo aceptaron con apatía considerándolo como una de tantas cruces puestas sobre sus hombros por una providencia inescrutable, o reaccionaron violentamente contra su aridez religiosa. Pero de todos modos, la impresión más probable fué la de que el estudio bíblico era algo completamente diferente a la Teología.

Casi no es necesario que se diga que en este breve resumen de tendencias no se ha hecho justicia a numerosos individuos; pero nadie podrá negar que si se compara éste con períodos

anteriores se encontrará que ha habido una considerable cantidad de énfasis restado a la interpretación teológica de la Biblia. Sin poder precisar los puntos exactos en que ocurrió el cambio, puede decirse que la corriente se dirigió con toda fuerza en este sentido hasta hace unos cuantos años. Han podido percibirse algunos signos de cambio después de la guerra pasada. ¿Podemos, entonces, hablar de una recuperación? La respuesta es una afirmación idónea.

La desilusión que ocasionó la guerra de 1914 a 1918, así como sus resultados, trajeron como consecuencia un notable cambio de ideas quizá no en un círculo muy amplio, pero sí de manera intensa y definida entre unos cuantos. Constituyó el fin de una era: era que estalló en un desastre, y fué completamente natural que apareciera una tendencia a alejarse de las ideologías que de modo particular la habían caracterizado. Nos encontramos todavía demasiado cerca de ella para poder estar seguros de cuánto de esto es simplemente el oscilar del péndulo, y es muy probable que la reacción haya tenido como resultado un juicio injusto con respecto al siglo XIX. El tiempo se encargará de decidir si la censura ha sido o no exagerada. Ha habido una sensación profunda que se ahonda con los años y que según mi opinión es completamente justificada, de que algunos de los elementos de la perspectiva típica del siglo XIX sembraron una cosecha de polvo y cenizas. Su racionalismo, su humanismo, su liberalismo y su optimismo evolutivo de ningún modo produjeron un mundo nuevo caracterizado por el valor. La confianza en que el hombre y la sociedad automáticamente iban mejorando sus relaciones quedó destrozada. Estos eran precisamente los elementos que estaban más íntimamente asociados con la crítica y la teología del siglo XIX. Ahora había venido un juicio que condenaba todo el sistema. No había salvación en el hombre. El pecado, el juicio y la salvación de Dios son lo verdadero. No es de sorprender que la reacción contra la teología atenuada del

período anterior se hiciera extensiva a los estudios críticos que habían preocupado a muchos de los escolásticos del cristianismo y habían ayudado, al menos, a hacerlos que dejaran de asirse de los asuntos teológicos fundamentales. La reacción se hizo sentir de manera más clara primeramente en la nación que más sufrió a causa de la guerra, y resultó en la "teología positivista" de un Feine o un Althaus, o en la más extrema polémica de Barth y Brunner. Poco a poco, ésta se fué diseminando por dondequiera, o, para ser más exactos, las mismas causas estimularon similares íntimas investigaciones. En este país la heterogénea "teología de la crisis" ha tenido un papel poco importante. No obstante, existe una inquietud evidente acerca de la índole de nuestra interpretación de la Biblia. Es prematuro decir que hemos logrado restablecer una total interpretación teológica. Casi no sabemos cómo lograrlo. Lo que sí podemos asegurar es que hay muchos entre nosotros que están conscientes de la necesidad y andan en busca de dirección. No es cuestión de descartar por completo el acceso crítico en que fuimos enseñados y que dió como resultado mucho que es valioso y verdadero, pero sentimos que el método, tal como se practicó, estuvo asociado con demasiada frecuencia con suposiciones preconcebidas que necesitaban ser purificadas y que tenían la tendencia a detenerse antes de alcanzar la meta. *Deseamos* algo que sea más teológico y en ese sentido se ha logrado la recuperación de una perspectiva más sólida.

No se oculta a mi mente el hecho de que este ardiente deseo esconde graves peligros. La historia reciente ilustra el riesgo de caer de la sartén del liberalismo al fuego del autoritarismo. Es valioso notar de qué manera tal fácil la "teología positiva" resbala dentro del "cristianismo alemán" que es sólo un nazismo mal disfrazado. Tampoco puedo sentir que existe mucha esperanza para nosotros en el neo-Calvinismo dialéctico que eleva la Palabra de Dios convirtiéndola en un grito de combate a cambio de obscurecer en ella lo que realmente es la

Palabra de Dios. Su valor, valor que personalmente estimo en un grado mucho más alto que la mayoría de mis compatriotas, consistió en su ataque al humanismo puro. Pero su dualismo, su negación desesperada de todo punto de contacto entre Dios y el hombre, su gloriarse en la irracionalidad, son barreras terribles. No hay duda de que la interpretación que Karl Barth hace de la Biblia sea completamente teológica. Alabo la intención y encuentro su interpretación sugestiva y estimulante, en parte quizá porque es fortificante ver a un comentador que realmente lucha, con agonía en el alma, con los más profundos problemas teológicos. Pero no puedo encontrarlo satisfactorio por completo porque la teología me parece tanto obscura como defectuosa. Debemos recordarnos a nosotros mismos que una interpretación teológica no resulta ventajosa si significa la arbitraria falsificación de nuestra propia teología inadecuada en el texto. Esa fué una de las cosas de las que los críticos históricos trataron con justicia de escapar.

Otra de las formas de restauración que fué intentada por algunos teólogos ingleses es el renacimiento de la interpretación mística. Se dice que es este el único medio de preservar el Antiguo Testamento para la Iglesia Cristiana. El método apela a los cristianos de la Iglesia de Inglaterra debido a la tradición que lo respalda, usado como fué por los judíos mismos, por los cristianos primitivos, y por una larga línea de Padres. La autoridad de la tradición es, no obstante, un factor dudoso en este caso porque, como ya llevamos señalado, fué usado por hombres que operaban con un concepto sobre inspiración que hemos sido obligados a modificar. Aparte del prestigio de la tradición, asumo que su caso se apoya en dos convicciones: (1) que para los cristianos el Antiguo Testamento adquiere un nuevo aspecto cuando se lee a la luz de su cumplimiento en Cristo; (2) que el significado del texto puede ser más amplio de lo que el autor pudo haber concebido en la época. Que existe un elemento de verdad en (1), debe ser

admitido. Para un lector cristiano el significado de, digamos, Isaías 53, es diferente y más amplio de lo que lo era para los judíos y con toda probabilidad va mucho más allá de lo que pudo haber en la conciencia de Isaías. Sentimos que él andaba a tientas tras algo que eludía su alcance y que tan sólo pudo ser comprendido plenamente cuando Cristo, el perfecto Varón de Dolores, realizó y trascendió su visión. Las palabras de Isaías alcanzan su plenitud, por decirlo así, cuando se miran a la luz del final. Pero resulta más dudoso decidir si este significado más amplio está bien al ser incluido en un comentario sobre el libro de Isaías. Para nosotros es parte del significado, pero sólo puede llamársele *su* significado en un sentido muy conservador. Porque el punto (2) considerado arriba es de una validez dudosa como proposición general. Es plausible en la proporción en que el trabajo de un autor se aproxima a una obra de arte pura. Allí el concepto de un significado que no estaba necesariamente dentro del horizonte mental del creador tiene algún punto. En cualquiera otra parte parece de poco valor. No obstante lo atractivo que pueda resultar el encontrar esos significados más hondos y profundos en un número limitado de pasajes del Antiguo Testamento, tengo la seguridad de que al final el riesgo de arbitrariedad y subjetividad compensa cualquier resultado posible. Una vez que se ha penetrado en la senda de la interpretación mística, cualquier cosa puede significar cualquier cosa. En la práctica, tiende a convertirse en una trampa para evitar el significado primario y natural.

Es de lamentarse que nuestra reacción en contra del espíritu que se adentró en la crítica liberal pueda traer como resultado la suposición de que existe un *método* de interpretación ya sea nuevo o resucitado, que mágicamente reintegrará la teología. No puede existir tal método. Siempre será una verdad que algunas partes de la Biblia son más teológicas que otras y sería error lamentable tratar de nivelar por la

fuerza todas las partes a un mismo grado de profundidad teológica. El significado teológico del todo puede desde luego ser reconocido de manera adecuada sin la aplicación de tal "nivel muerto". Se ha dicho que se debe leer la Biblia con la conciencia de que Dios es el sujeto real de cada frase, o que la lectura deberá ser dominada por el sentido de una confrontación personal con el Dios vivo. Estas parecen ser formulaciones admirables acerca de lo que debería ser el motivo y el espíritu de nuestro estudio, salvaguardas útiles contra el humanismo o el anticuarianismo puros. Pero me aventuro a sugerir que estos no afectan seriamente el contenido de nuestra interpretación. En cada nivel, desde la afirmación de que el arca fue hecha de madera de gofir hasta la proclamación de que el Siervo Justo llevó el pecado de muchos, el significado no cambia. Lo que puede y debe cambiarse es el balance y el énfasis de nuestra interpretación. Lo revisaremos con cierta expectación, buscando por doquiera la verdad teológica, aun en aquellos pasajes hasta ahora estigmatizados y descartados como "secundarios", tratando constantemente de relacionarlo con nuestra condición, haciéndolo (para usar una de las actuales palabras-clave) "existencial". Sobre ese elemento nos detendremos, dedicando menos tiempo y atención de lo acostumbrado, de información de fondo a la masa interesante, pero relativamente sin importancia. La dificultad, con mucho, de nuestro estudio bíblico, consistió precisamente en que lo que constituía el fondo se vino a colocar en primer plano.

Hay otra línea de índole completamente diferente, en la que los estudios bíblicos han adelantado algo en la recuperación de un interés teológico. La falta de tiempo nos impide dar más que un ligero bosquejo del asunto, pero es para mí de mucha importancia y de mucho estímulo notar cómo la fase más reciente del estudio crítico más extremo, paradójicamente nos ha vuelto a la teología. Me refiero a la obra de los Críticos Tipo. No se hace indispensable que tenga uno qué en-

gullir cuanto hay de Bultmann o de Dibelius para poder apreciar el punto substancial. He aquí un grupo de críticos literarios radicales que llegaron a probar las posibilidades del análisis del origen hasta su grado sumo y se encontraron en un callejón sin salida. Se asignaron la tarea de investigar la formación de la tradición del Evangelio en la etapa preliteraria. Hablando con toda franqueza, lo que ellos han encontrado no es, como ha sido supuesto, un núcleo no-Teológico, sino exactamente lo contrario. Tan atrás como puedan ir encuentran un proceso continuo de interpretación teológica que penetra e instruye a la tradición. La teología no es adición posterior sino que se encuentra en el corazón mismo del Evangelio. No es por accidente que los más altos exponentes de la *Formgeschichte* se encuentren entre los contribuyentes más notables del nuevo y gran Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Es esta una ilustración interesante de cómo la crítica, sencillamente por ser más rigurosamente crítica, por sí misma ha ido proveyendo un correctivo que era necesario. Una comparación de los comentarios de Lohmeyer con algunos comentarios anteriores sobre Marcos demuestran hasta qué grado ha llegado la restauración.

La necesidad aún no ha sido por completo suplida y ni siquiera completamente reconocida, pero es evidente que está en marcha un movimiento de restauración. De que continuará, no tengo la menor duda, nutrido, por un lado, por una convicción recientemente despertada de que cualquier interpretación de la Palabra de Dios debe contar seriamente con la acción de Dios, y por el otro, por una nueva visión crítica de los propósitos y el carácter marcadamente teológicos de los documentos mismos.

CASA UNIDA DE PUBLICACIONES S.R.L.